BM
534
G8

3 1761 07284481 4

PURCHASED FOR THE

University of Toronto Library

FROM THE

Shoshana and Milton Shier Fund

FOR THE SUPPORT OF

Jewish Studies

Religionsgeschichtliche Studien.

Von

Dr. M. Güdemann.

Leipzig,
Oskar Leiner.
187(

LIBRARY
JUN 12 1972
UNIVERSITY OF TORONTO

BM
534
G8

Alle Rechte vorbehalten.

Meinem verehrten Lehrer und Freunde

Herrn Professor Dr. H. Graetz.

2071585

Vorwort.

Diese „Studien" bilden, obwohl jede von ihnen einen besonderen Gegenstand behandelt, insofern ein zusammenhängendes Ganze, als sie sich auf einem und demselben Gebiete der Forschung bewegen, nämlich der Religionsgeschichte. Nr. I (wovon die erstere Hälfte bereits in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums von Frankel-Grätz, Jahrg. 25, abgedruckt war, die hier aber mit mehreren Veränderungen und Zusätzen erscheint) behandelt den Mythensynkretismus der hellenistischen Periode, insoweit derselbe Spuren in der Hagada zurückgelassen hat. Von ihnen sind einige, welche ganz unbekannt waren, hier zum ersten Male nachgewiesen, andere, die man nicht genügend erkannt hatte, sind in das gehörige Licht gesetzt und in den rechten Zusammenhang gebracht worden. — Nr. II bis IV bilden Beiträge zur Entstehungs- und frühesten Entwicklungsgeschichte des Christenthums auf Grundlage jüdischer Quellen, welche über diesen Gegenstand bei weitem noch nicht genügend befragt und ausgeforscht sind. Ich würde mich freuen, wenn es mir gelungen sein sollte, dies nachgewiesen und dadurch zu größerer Würdigung des jüdischen Schriftthums bei Erforschung der neutestamentlichen Zeit- und christlichen Urgeschichte beigetragen zu haben.

Wien im August 1876.

Güdemann.

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/religionsgeschic00gd

Inhalt.

Seite

I. **Mythenmischung in der Hagada. Ein Beitrag zur jüdischen Sagengeschichte, wie zur Mythologie der Aegypter, Phöniker und Griechen** 1
1. Horus, das Kind 7
2. Isis-Eva 22
3. Die vier Todtengenien 23
4. Joseph-Osiris 26
5. Amthelai-Amalthea und Abraham-Herakles 41
6. Der Heraklesmythus und seine Beziehung zu Simson und David 49
7. Der Vogel Phönix, das Symbol der „Auferstehung" und „unbefleckten Empfängniß" 55
Nachtrag zu Nr. 1 „Horus, das Kind" 64

II. **Die Logia des Matthäus als Gegenstand einer talmudischen Satyre** 65

III. **Zur Erklärung des Barnabasbriefes** 99

IV. **R. Josua b. Chananja und das Christenthum** 133

Berichtigungen.

S. 19 Z. 9 v. o. l. Umstand.
„ 45 „ 7 „ u. ist es zu streichen.
„ 53 „ 10 „ „ ist hinter Gewisses einzuschalten: außer unserer Stelle.
„ 59 „ 2 „ o. ist hinter ꝛc. einzuschalten: (Es scheint nämlich der Ausdruck „wie ein Würmchen" das Größenverhältniß angeben zu sollen; Andere berichten allerdings von einem wirklichen Wurme vgl. weiter.
„ 61 „ 14 „ u. bitte ich die irrthümlich stehengebliebene Abtheilung Auferste-hung zu verbessern.
„ 70 „ 4 „ „ l. neutestamentlicher.
Daſ. „ 10 „ „ l. im 1. und 2. sacc.
S. 87 „ 8 „ o. l. Metamorphose.
„ 95 „ 11 „ „ bitte ich die irrthümlich stehengebliebene Abtheilung Entste-hungszeit zu verbessern.
„ 110 Anm. 1 ist hinter Ran einzuschalten: z. St. und.
„ 114 Z. 5 v. o. l. παιδία.
„ 129 „ 12 „ „ l. zusammen.
„ 136 „ 2 „ „ l. Quidproquo.
„ 137 „ 1 „ u. statt u. A. lies d. A. (den Artikel.)

I.

Mythenmischung in der Hagada.

Ein Beitrag zur jüdischen Sagengeschichte, wie zur Mythologie der Aegypter, Phöniker und Griechen.

Mythenmischung in der Hagada.

Ein Beitrag zur jüdischen Sagengeschichte, wie zur Mythologie der Aegypter, Phöniker und Griechen.

Die vergleichende Methode, welche die wissenschaftlichen Bestrebungen unserer Zeit auszeichnet, hat die Blicke der Forscher auf so manches Denkmal der Vergangenheit gelenkt, an welchem man früher achtlos vorübergegangen war. Ihr erscheint das Kleine wie das Große, was immer im Laufe der Zeiten entstanden und vergangen ist, gleich beachtenswerth, weil sie von der richtigen Erkenntniß sich leiten läßt, daß in dem einen wie in dem andern das gleiche Gesetz waltet. Auch der Talmud und die Midraschim, diese seither ebensowenig gekannten, wie oft verkannten Denkmäler rabbinischer Litteratur, haben mit der Einführung der vergleichenden Methode in die Forschung endlich die verdiente Aufmerksamkeit gefunden, sowohl zum Vortheile ihrer eigenen wissenschaftlichen Erkenntniß, wie zu Nutz und Frommen anderer Studien, die dadurch nicht geringe Förderung erhalten haben. Bereits dankt die Geschichte der orientalischen Völker, Sprachen und Religionen dem Talmud und den Midraschim bemerkenswerthe Aufschlüsse; reicher aber sind ohne Zweifel die noch ungehobenen Schätze, welche dieses Schriftthum birgt und die nur des Zauberwortes harren, das sie aus ihrem Banne erlöst und der wissenschaftlichen Ver-

werthung zuführt. Eine solche Erwartung wird wenigstens dem Kenner der rabbinischen Litteratur nicht übertrieben erscheinen. Diese theilt in kulturgeschichtlicher Beziehung das Schicksal und die Bedeutung Palästina's, auf dessen Boden sie theilweise entstanden ist. Wie Palästina von Alters her der Tummelplatz gewesen ist, auf welchem die verschiedensten orientalischen wie occidentalischen Völker ihre Kämpfe ausfochten, und wie dann im Gefolge dieser Kämpfe die entferntesten Geistesrichtungen zuerst hier sich begegneten und einander durchdrangen: so bewahren auch Talmud und Midraschim deutliche Spuren jener Verwickelungen und Vermischungen, es durchkreuzen sich darin jüdische Vorstellungen mit fremden der verschiedensten Abkunft, die oft mehr, oft nur obenhin dem Geiste des Judenthums angepaßt sind. Die Erforschung dieses Verhältnisses führt zunächst zu dem Ergebniß, daß man den Umfang des Einflusses festzustellen vermag, den fremde Völker und Geistesrichtungen auf die Juden ausgeübt haben und der sich oft noch in Aeußerungen nachweisen läßt, in welchen man ihn kaum vermuthen würde. Aber auch die fremden Ideenkreise selber, deren Einwirkungen das Judenthum erfahren, lernt man bei diesem Studium besser, ja in manchen Punkten überhaupt erst kennen: denn Talmud und Midraschim bewahren uns werthvolle Bruchstücke eines im Uebrigen untergegangenen Vorstellungsgebietes auf, worüber man aus anderweiten Quellen schwerlich noch etwas erfahren kann.

Was nun zunächst den Einfluß betrifft, den das Judenthum von außenher erfahren, so ist dieser niemals größer gewesen, als zu der Zeit, in welcher er überhaupt zum ersten Male in beträchtlichem Maße stattgefunden, d. i. in der hellenistischen Periode. Der ausschweifende Synkretismus der griechisch schreibenden Juden und Pseudojuden bot fremden Anschauungen und mythologischen Gebilden leicht Eingang. Diese

aber konnten, zumal, nachdem sie in weitere Kreise eingedrungen waren, durch nachträgliche Reinigungsprocesse nicht mehr ganz aus dem Bereiche des Judenthums ausgeschieden werden, und so darf man sich nicht darüber verwundern, daß man sie selbst im Talmud und den Midraschim wiederfindet. [1]) Besonders sind es ägyptische und phönikische Götter- und Heroensagen, denen man begegnet. Sie wurden, natürlich mit entsprechender im Geiste des Monotheismus vollzogener Veränderung, auf die Helden der jüdischen Vorzeit übertragen, oder sie dienten zur Ausmalung der geheimnißvollen Erscheinungen des Lebens, welche ja die fruchtbarsten Brutstätten von Mythen und Sagen sind. Unter diesen Erscheinungen aber weitaus die geheimnißvollsten und räthselhaftesten sind das Leben des Kindes im Mutterleibe, seine Geburt und die ersten Stadien seiner Entwickelung, wie andererseits die Auflösung und der Tod des Menschen. Sie nehmen deshalb auch in allen Mythologien ein weites Feld ein und bilden in denselben die zuerst angebauten, wenn auch später vernachlässigten, Gebiete der Theogonien und Apotheosen. Die gleiche Wahrnehmung von der Aufnahme fremder Mythen kann man an der jüdischen Sagengeschichte selbst der neueren Zeit machen. Erst kürzlich habe ich eine bisher unbekannte mittelhochdeutsche Beschwörungsformel veröffentlicht, welche in jüdischen Kreisen des Mittelalters bei Entbindungen im Gebrauche war [2]) und worin die „Meerminnen", sowie andere heidnische Vor-

---

[1]) Es versteht sich, daß hier nur von völlig judaisirten Mythen, nicht aber von gelegentlichen Anwendungen eines Mythus wie z. B. des Hercules Prodicius und anderer in der Hagada vorkommender, die bloß homiletischen Zwecken dienten, die Rede ist.

[2]) Monatsschrift f. Gesch. und Wiss. des Judenth. v. Frankel-Grätz 1875 S. 269. Neuerdings hat Herr Alois Müller diese Formel auf Grund meiner Lesung und Umschreibung einer neuen Bearbeitung (Zeitschr. f. deutsches Alterthum n. F. VII. S. 473. ff.) unterzogen, in welcher einige von mir nicht erklärten Worte und Begriffe eine annehmbare Er-

stellungen eine Rolle spielen. Es sind eben die Wochenstube und das Sterbezimmer die Schlupfwinkel, in welchen sich Aberglaube und allerlei Sagenspuk von Alters her am liebsten einnisten. [1]) Aus dieser Thatsache begreift es sich, daß vorzugsweise solche Mythen, welche dem Gebiete der Theogonie und Apotheose angehören, in dem Sagenbereiche des Talmuds und der Midraschim deutliche Spuren ihres Einflusses zurückgelassen haben. Daß diese Spuren auf den Synkretismus der hellenistischen Periode zurückgehen, dürfte aus den folgenden Beispielen, aus einigen mehr, aus anderen weniger, im Ganzen aber mit Sicherheit klar werden, wie ich denn glaube, daß bei Verfolgung dieser

klärung gefunden haben. Jedoch irrt H. Müller, wenn er die ständige Schreibung „Golt" für „Gott" aus dem Umstande ableitet, daß der Schreiber „das Vorkommen des Christengottes perhorreszirt habe". Wäre in dem Schreiber auch nur die entfernteste Ahnung aufgestiegen, daß die Formel ein christliches oder heidnisches Element enthalte, so würde er sie gewiß nicht aufgenommen haben. Die richtige Erklärung, welche H. Müller wenigstens neben seiner „Meinung" hätte anführen sollen, ist die von mir gegebene, daß der Schreiber aus Pietät nach der gewohnten Schreibung hebr. Gottesnamen (אלהים oder אלקים für אלהים) auch das Wort Gott nicht buchstäblich genau wiedergeben wollte (vgl. übrigens Sacre bleu für Sacre Dieu).

[1]) Kürzlich hat J. L. (Lauth?) in der „Beil. z. Allgem. Zeit." 1876 Nr. 47 S. 699 die Erscheinung der „Magier" an der Wiege Jesu (Matth. 2, 1) auf ägyptischen judenchristlichen Einfluß zurückgeleitet und die schon frühzeitig gebildeten Namen derselben (der „heiligen drei Könige") aus dem Semitischen zu erklären versucht: Melchior=König oder Gesandter von Jor (Aegypten), Balthasar=Herrschaft Assur, Kaspar=Thron (Kisse) Babyloniens (Sipara). Steinschneider (Zur pseudepigr. Litteratur S. 13.) hat in einer Handschrift (etwa des XV Jahrh.) einen Talisman gegen das Fieber, anzubringen an der Stelle, wo die Tefillin gelegt werden, gefunden, in welchem dieselben Namen vorkommen. Wahrscheinlich hat dieser Talisman zuerst in der Wochenstube Verwendung gefunden (welche Vermuthung die Erzählung bei Matthäus nahelegt) und ist beides, die evangelische Erzählung wie der mittelalterliche Talisman, der Rest eines bereits in hellenistischer Zeit entstandenen, nach seiner Absicht und Bedeutung nicht mehr erkennbaren Synkretismus. Wegen des „Sterns" der Magier, der ebenfalls auf einem Synkretismus beruht, vergl. weiter.

Spuren es gelingen wird, für noch andere abgeschmackt scheinende Hagadas und wunderliche Notizen des Talmuds die richtige Erklärung zu finden.

Daß aber diese Methode der Untersuchung auch denjenigen mythischen Vorstellungskreisen, welche auf das Judenthum eingewirkt haben, zu Gute kommen wird, läßt sich voraussetzen und dürfte sich im Verlaufe dieser Abhandlung ergeben. In den Mythologien der Aegypter, Phöniker und Griechen — und diese sind es, denen die Grundlagen für die hier zu besprechenden Hagadas entnommen sind — ist noch so Manches dunkel, das es sich wohl der Mühe verlohnt, neue Lichtquellen, welche uns Aufklärung darüber bieten können, anzubohren. Solche aber sind, für einzelne Punkte wenigstens, in den Hagadas des Talmuds und der Midraschim vorhanden. Wenn wir in ihnen auch nur Uebertragungen besitzen, so bieten sie doch zuweilen genaueren Aufschluß über die ursprüngliche Konstruktion und Bedeutung der Originalmythen, als man aus den Mythologien, aus denen die Entlehnungen stattgefunden haben, erlangen kann. Denn in seinem ursprünglichen Heimathgebiete erfuhr ein bestimmter Mythus unter dem Einflusse lebendiger Mythenbildung oft eine fortgesetzte Umgestaltung, während er in der Hagada gleichsam petrifizirt und in seiner ursprünglichen Form um so sicherer festgehalten wurde, als er auf monotheistischem Gebiete den verändernden Einflüssen einer eigentlichen Mythologie nicht ausgesetzt war.

Somit glaube ich denn die nachfolgenden Untersuchungen, welche ich der gelehrten Beurtheilung vorlege, ebensowohl als Beitrag zur jüdischen Sagengeschichte, wie als Beitrag zur Mythologie der Aegypter, Phöniker und Griechen bezeichnen zu dürfen.

I.

Horus, das Kind.

Im bab. Talmud Nidda 30b. lesen wir: דרש ר׳ שמלאי

למה הולד דומה במעי אמו לפנקס שמקופל ומונח ידיו על שתי צדעיו שתי אציליו על ב' ארכובותיו וב' עקביו על ב' עגבותיו וראשו מונח לו בין ברכיו . . . ונר דלוק לו על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו שנ' בהלו נרו עלי ראשי לאורו אלך חשך ואל תחמה שהרי ארם ישן כאן ורואה חלום באספמיא . . . ומלמדין אותו כל התורה כולה . . . וכיון שבא לאויר עולם בא מלאך וסוטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה „R. Simlai pre„digte: Das Kind im Mutterleibe gleicht einer zusammenge„legten Tafel. Die Hände liegen an den Schläfen, die Ellenbo„gen an den Fußknöcheln, die Ferſen an den Lenden und das „Haupt ruht zwiſchen den Knien . . . und ein Licht brennt „auf dem Haupte des Embryo und dieſer ſchaut von einem „Ende der Welt bis zum andern, wie es heißt: Da ſeine Leuchte „ſtrahlte auf meinem Haupte, bei ſeinem Lichte wandelte ich im „Finſtern (Hiob 29, 3). Wundere dich darob nicht, denn es „kommt ja auch vor, daß ein Menſch, der hier (in Paläſtina) „ſchläft, im Traume nach Spanien ſich verſetzt ſieht. . . . „Dem Kinde wird ferner im Mutterleibe die ganze Thora ge„lehrt . . . wenn es aber zur Welt kommt, ſo giebt ihm ein „Engel einen Streich auf den Mund und macht es die ganze „Thora vergeſſen". In dem letzten Theile dieſer Hagada iſt, wie man ſieht, dieſelbe Anſicht ausgeſprochen, auf welcher die Lehre Platos von der „ἀνάμνησις" beruht[1]), und es iſt mehr als wahrſcheinlich, wie ſich im Verlaufe unſerer Darſtellung ergeben wird, daß beide aus einer und derſelben Quelle geſchöpft ſind. Dieſe Quelle iſt ein ägyptiſcher Mythus. **Harpe-chrete**[2]) nämlich, d. i. Horus, das Kind, gräciſirt Harpocrates, iſt der Name des Kindes, welches Iſis von Oſiris in der Unterwelt empfan-

---

[1]) Im Menon und Phädon. Vgl. Jellinek's Beth-hamidraſch I S. XXVII.

[2]) Hur — pa — Xrudu bei Reiniſch, die aegyptiſchen Denkmäler in Miramar, S. 166; Her — pe — chruti, Bunſen, Aeg. I, p. 505 nach Lepſius.

gen. Dieser auch bei den späteren Griechen und Römern verehrte Gott wird als nacktes Kind mit an den Mund gelegtem Finger und einem Kopfschmuck, von dem weiterhin die Rede sein wird, abgebildet. Seine Bedeutung wird verschieden angegeben: entweder betrachtet man ihn als Repräsentanten der Wintersonne — im Unterschiede von dem ältern Horus, dem Repräsentanten der Sommersonne — oder als Gott des Schweigens, oder als Bild der frühzeitigen Vegatation, wobei man ihn mit Priapus identificirt. [1])

Schon die eine Angabe in der talmudischen Schilderung, daß ein Engel dem Kinde im Augenblicke der Geburt einen Streich auf den Mund versetze, genügt hinlänglich, um die Abhängigkeit derselben von dem ägyptischen Horusmythus einleuchtend zu machen. Denn der hier erwähnte seltsame Vorgang ist offenbar nichts anderes, als eine Nach- und Umbildung der Geberde des an den Mund gelegten Fingers, welche das charakteristische Merkmal der Hornsbilder ist [2]). Aber auch das Erscheinen des Engels in der talmudischen Sage weist auf die gegebene Ableitung hin. Denn dieser, der sonst ein wahrer **Angelus ex machina** wäre, wird erst dann, wenn man ihn als den monotheistischen Ersatz für den heidnischen Gott ansieht, verständlich. Der Gott vollzieht den Fingerdruck selbst, bei dem neugeborenen Kinde muß ein Engel für ihn eintreten. Somit ist uns in der talmudischen Hagada ein Beispiel von der Uebertragung heidnischer Vorstellungen in monotheistische Gedankenkreise geboten, wie es zugleich belehrender und interessanter kaum gedacht werden kann.

Noch deutlicher aber wird die Abhängigkeit der Hagada von dem Horusmythus durch die Angabe der ersteren erwiesen,

---

[1]) S. d. Art. Horus-Harpocrates in Pauly's Realencyclopädie und Preller, Röm. Mythologie S. 724.

[2]) Reinisch, a. a. O. S. 169.

daß auf dem Haupte des Embryo ein Licht brenne — ein befremdlicher Kopfschmuck, welcher gradeso wie der vorerwähnte Engel erst durch die Horusabbildungen verständlich wird. Auf vielen unter ihnen trägt der Gott nämlich einen Diskus auf dem Haupte, welcher die Sonne vorstellen soll. Für die jüdische Anschauung konnte dieser auf keine passendere Weise als durch ein Licht ersetzt werden, welches übrigens auch auf späteren Abbildungen des Horus-Harpocrates gradezu an die Stelle des Diskus getreten ist. [1]) Bedenkt man nun, daß für den Sonnengott, als welcher Horus verehrt wurde, das Licht ein natürliches Attribut ist, während es auf dem Haupte des Embryos ganz unverständlich ist, so wird man nicht länger bezweifeln, daß in unserer Hagada, die doch nur aus Anpassungsrücksichten bemüht ist, in dem Verse aus Hiob eine Erklärung für jenes Licht beizubringen, eine Uebertragung des Horusmythus vorliegt.

Obwohl es nun für diese Thatsache keines weitern Beweises bedarf, so kann ich es mir doch nicht versagen, fernere Uebereinstimmungen zwischen der talmudischen Sage und dem aegyptischen Mythus aus einer Mittheilung von Lepsius [2]) nachzuweisen. Derselbe sagt mit Bezug auf eine Abbildung des Gottes: „So erscheint vor unserer ersten Reihe der Sonnengott **Ra** mit „dem Diskus und Uräus auf dem Kopfe als Kind dargestellt, den „Finger an den Mund führend, sitzend auf einer Lotusblume, „welche auf dem Zeichen des Wassers ruht. In der Inschrift „vor ihm wird er „**Ra von Edfu**" genannt, der „Sonnenhorus „der beiden Sphären" (Ost und West) „er öffnet seine Augen „und hat Aegypten erleuchtet: er hat gemacht (?) die Nacht zum

---

[1]) Cuperus, Harpocrates p. 118.

[2]) Ueber die Götter der vier Elemente. Abhdlgg. d. Berliner Akadem. d. Wiss. 1856, S. 191.

Tage". Stimmt die Bezeichnung „der Sonnenhorus der beiden Sphären" dem Sinne nach nicht ganz mit dem überein, was die Hagada von dem Embryo aussagt, daß er nämlich, „von einem Ende der Welt bis zum anderen schaue"? Vielleicht sogar sind diese „Enden der Welt" in dem von R. Simlai angeführten Beispiele, ein Mensch könne hier (in Palästina) schlafen und sich im Traume nach Spanien versetzt sehen, mit Absicht so bestimmt, daß sie dem Ausgangs- und Endpunkte des Sonnenlaufes, den „beiden Sphären des Sonnenhorus" (Palästina und Spanien, Ost und West) entsprechen, denn mit diesen in dem ägyptischen Mythus begründeten Dimensionen hatte man denselben gewiß ursprünglich überkommen und jene ebenso beibehalten wie das (Sonnen)-Licht. Auch die weitere Ausführung der Inschrift — „er öffnet seine Augen und hat Aegypten erleuchtet, er hat gemacht (?) die Nacht zum Tage" — findet in dem Verse aus Hiob ihren nicht zu verkennenden Nachklang. Es ist ferner nicht unwahrscheinlich, daß das Wort „לאורו (bei seinem Lichte)" in diesem Verse, so wenig auch אור etymologisch mit Ἄρος, dem griechischen Namen des ägyptischen Gottes, wie Georgii [1]) annimmt, zusammenhängen mag, durch die Lautähnlichkeit mit diesem Namen die Uebertragung oder Verbreitung des Mythus vermittelt und begünstigt hat, oder daß doch von dem Ersten, der jenen Vers anzog, eine Anspielung beabsichtigt war. Wenigstens dürfen wir dergleichen nach dem synkretistischen Verfahren, welches hellenistische Schriftsteller in Bezug auf biblische Namen sich erlaubten, erwarten.

Wie tief aber der Horusmythus in der von der Hagada

---

[1]) Pauly's Realencyklop. a. a. O. Neuerdings hat auch Baudissin, Studien zur semit. Religionsgeschichte S. 237 sich für die Ableitung von אור ausgesprochen.

ihm gegebenen Gestalt bei den Juden sich eingenistet hat, kann man aus folgendem Umstande ersehen. Noch heute herrscht in jüdischen Kreisen die Meinung, daß die Vertiefung oder das Grübchen auf der menschlichen Oberlippe von jenem Streiche herrühre, welchen ein Engel dem Neugeborenen auf den Mund versetze [1]). Daß diese Vorstellung sich an den Hornsmythus lehne, bestätigt Suidas. Derselbe erzählt nämlich von Heraiskus, daß er mit einem an den Lippen angewachsenen Finger zur Welt gekommen sei, „wie die Aegypter fabeln, daß Horus geboren wäre." Der Finger, berichtet Suidas weiter, konnte nur durch eine Operation abgelöst werden, wobei „die Lippe" — welche sagt er nicht — „vornweggeschnitten" (*ὑποτετμημένον*) wurde. Die auf diese Weise entstandene Narbe oder Lücke blieb für alle Zeiten ein Zeichen der „geheimnißvollen Geburt." [2]) Suidas verweist uns also mit seiner Erzählung sowohl wie mit der Hagada auf den Hornsmythus als auf den Boden, aus welchem beide in weiterer Ausbildung sich entwickelt haben. Auf der anderen Seite aber giebt uns erst die Hagada den Schlüssel zum Verständniß des von Suidas erzählten Heraiskusmythus, insofern sie uns belehrt, daß dieser ebenso wie die Hagada nur

---

[1]) Die Angabe im סדר יצירת הולד (Bethamidrasch I, p. 154), daß der Engel dem Kinde einen Schlag „unter die Nase (תחת חטמו)" versetze, bezeichnet ausdrücklich das Grübchen auf der Oberlippe als die getroffene Stelle.

[2]) *λέγεται γὰρ κατελθεῖν ἀπὸ τῆς μητρὸς, τοῖς χείλεσιν ἔχων τὸν κατασιγάζοντα δάκτυλον, οἷον Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσι γενέσθαι τὸν Ὧρον καὶ πρὸ τοῦ Ὥρου τὸν Ἥλιον. τοιγαροῦν ἐπεί οἱ συνεπεφύκει τοῖς χείλεσιν ὁ δάκτυλος, ἐδεήθη τομῆς, καὶ διέμεινεν ἀεὶ τὸ χεῖλος ὑποτετμημένον ἰδεῖν ἅπασι φανερὸν τὸ σημεῖον τῆς ἀπορρήτου γενέσεως.* Suidas s. v. *Ἡραΐσκος.* Daß Suidas die Geberde auch dem Helios beilegt, ist für die gegenwärtige Untersuchung gleichgültig, erklärt sich übrigens aus dem Umstande, daß Horus als Sonnengott verehrt wurde.

eine auf Grundlage der Horussage entstandene mythologische Erklärung des auf der Oberlippe des Menschen befindlichen Grübchens ist. Denn die Oberlippe ist unter „τὸ χεῖλος“ zu verstehn, aus welcher bei jedem Menschen ein Stück gleichsam „vornweggeschnitten“ scheint. Daß der Mythus nur von Heraiskus spricht, ist eben mythologische Individualisirung einer allgemeinen Erscheinung. Wenn diese Ausführung, wie ich glaube, richtig ist, so würde hier der Fall vorliegen, daß eine „abgeschmackte“ Hagada eine griechische Sage erklärt, was zu behaupten Manchem freilich philologische Ketzerei dünken wird.

Ist nun nach dem Bisherigen die Erwartung berechtigt, daß auch der leiseste Zweifel an der Abhängigkeit der talmudischen Hagada von dem ägyptischen Horusmythus beseitigt ist, so wird sich auch in Betreff des Weges, auf welchem der letztere in jüdische Kreise gelangt ist, schwerlich eine Meinungsverschiedenheit ergeben. Ohne Zweifel sind es Hellenisten gewesen, welche des Mythus von „Horus dem Kinde“ in ihrer synkretistischen Weise zu irgend einem uns jetzt nicht mehr erkennbaren Zwecke, vielleicht um die Geburt irgend einer biblischen Persönlichkeit mit den jenem Mythus entlehnten wunderbaren Zügen auszuschmücken, — Lichterscheinungen spielen ja auch bei der Geburt Abrahams, Jesu u. A. eine Rolle [1]) — zuerst sich bedienten, bis der Mythus dann allmälig, seines heidnischen Charakters entkleidet, als eine schöne Darstellung von dem Mysterium des embryonischen Lebens und des vorzeitlichen Zustandes der Seele angesehen wurde, in dieser Eigenschaft Beifall und,

---

[1]) Wahrscheinlich ist der „Stern“ über der Geburtsstätte Jesu (Matth. 2, 9) mit dem Sonnenbilde oder dem Lichte auf dem Haupte des Horuskindes (das in manchen Abbildungen auch einen Stern trägt s. Cuperus a. a. O.) identisch. Auch bei Abrahams Geburt erscheint ein ungewöhnlicher Stern am Himmel, s. Beer, Leben Abraham's S. 1., und bei Moses Geburt ist das Haus von Licht erfüllt. Megilla 14a.

wenn auch nicht halachische (gesetzliche), so doch hagadische Autorität erlangte [1]). Aus dem Umstande aber, daß die Hagada erst von einem spätern Lehrer — R. Simlai lebte im 3. nachchristlichen Jahrhundert — vorgetragen wird, kann unserer Ansicht von der frühzeitigen Uebertragung des Horusmythus auf das jüdische Sagengebiet keine Widerlegung erwachsen: denn einmal weiß man, daß gar vieles erst von einem spätern Lehrer Angeführte ältere Ueberlieferung ist, dann beschränkt sich vielleicht die Autorschaft R. Simlai's nur auf die Beibringung der Schriftbelege, wofür auch der Ausdruck „דרש" spricht [2]), weiter mußte ja allerdings lange Zeit vorübergegangen sein, bis die völlige Judaisirung einer entschiedenen Göttersage vollzogen war, endlich kommt in unserer Hagada ein Ausdruck vor, der als **terminus technicus** bei Mythenübertragungen gedient zu haben scheint, auf den ich weiterhin zurückkomme und der diese Ausführungen diplomatisch erhärten wird.

Zunächst wollen wir die Spuren des Horusmythus in der Hagada weiter verfolgen. So heißt es Nidda 31a. אמר ר' אלעזר למה הולד דומה במעי אמו לאגוז מונח בכפל של מים. „R. Eleasar sagte: Der Embryo gleicht einer Nuß, welche sich in einem mit Wasser gefüllten Gefäße befindet." Der Umstand, daß dieser Vergleich den wirklichen Verhältnissen entspricht, darf uns nicht vorweg bestimmen, ihm jedwede mythologische Grundlage

---

[1]) Ueber die Vermischung des Horus mit jüdischen Vorstellungen siehe auch Baudissin a. a. O. S. 237 f. und 242 f.

[2]) Indessen ist es nicht zufällig, daß unsere Hagada unter dem Namen R. Simlai's auftritt. Dieser Amora, den Grätz (Gesch. d. Jud. IV, S. 296 ff.) als den „philosophischen Agadisten" charakterisirt, hatte sich auch in außerjüdischen Gedankenkreisen umgesehn, wie er denn in öfteren Polemiken mit christlichen Kirchenlehrern begriffen erscheint. Außerdem mag darauf hingewiesen werden, daß sein Zeitalter auch das des Plotin und Porphyrius ist, es lag damals der mystisch-allegorische Synkretismus von griechischen Philosophemen und orientalischen, jüdisch-christlichen Vorstellungen wie zur Zeit des Hellenismus in der Luft.

abzusprechen. Denn die Schilderung, welche R. Simlai von dem Embryo giebt, ist der Hauptsache nach ebenfalls aus Beobachtungen gewonnen, während sie doch, wie wir gesehen, mit unzweifelhaft mythischen Zügen versetzt ist. Man braucht vielmehr nur mit dem Vergleiche R. Eleasar's die von Lepsius [1]) mitgetheilte Abbildung zusammenzuhalten, in welcher Horus erscheint, „sitzend auf einer Lotusblume, welche auf dem Zeichen des Wassers ruht," um eine auffallende Aehnlichkeit zwischen beiden zu entdecken. Es ist hier wie dort fast die gleiche Darstellung der Lage des Kindes im Mutterleibe, nur daß der ägyptische Lotus in der jüdischen Sage durch die Nuß ersetzt ist. Uebrigens erscheint auch die Nuß, wenigstens die Fichtennuß (**nux pinea**) nach Cuperus [2]) in Verbindung mit dem Osiris- und Harpocrates-Cultus, und in der That ist sie ein passendes Symbol des den Augen entrückten embryonischen Lebens, um welches sich ja dieser ganze Sagenkreis bewegt. Es ist deshalb nicht unwahrscheinlich, daß jener mystische Segensspruch, welcher das Ehebette zu weihen bestimmt ist und in welchem der Nußbaum vorkommt, unter dem Einflusse dieser Vorstellung und des von R. Eleasar angeführten Vergleiches entstanden ist, wenn seiner auch erst in der nachtalmudischen Zeit Erwähnung geschieht [3]).

Wenden wir uns nunmehr, nachdem wir die Einwirkung der Horussage auf die Hagada beobachtet haben, der Frage zu, ob nicht diese auch für das Verständniß jener von Belang sei. Es läßt sich bei der Nachbarschaft und dem regen Verkehr beider Länder annehmen, daß die Horussage unmittelbar, also auch in ursprünglicher Fassung von Aegypten nach Palästina

---

[1]) a. a. O.
[2]) a. a. O. p. 41.
[3]) Tur, Eben haëſ. 63, Ende.

gedrungen ist. Nachmals änderte sich daran wie von selber bloß dasjenige, was mit dem Monotheismus sich nicht vertrug; sonstige Aenderungen vorzunehmen oder gar fremdartige mystische Züge hinzuzudichten, lag hier, wo es keine Mythologie gab, keine Veranlassung vor. Anders stellt sich das Verhältniß für Griechenland und Rom. Hier, wo eine ausgebreitete Mythologie vorhanden und eine fortgesetzte Mythenbildung thätig war, mußte der von Aegypten überkommene Horusmythus allerlei Umgestaltungen und Verfälschungen sich gefallen lassen, indem man aus anderen Göttersagen entlehnte Züge ihm beimischte oder neue hinzudichtete. Die Abbildungen, welche Cuperus [1]) nach Münzen, Gemmen, Amuletten und Statuen zusammengestellt hat und in welchem Horus-Harpocrates bald mit diesem, bald mit jenem aus späterer Zeit stammenden Attribute erscheint, bald mit dem einen bald mit dem anderen Gotte identificirt wird, bestätigen diese Behauptung mehr als nöthig ist. Der Talmud weiß von allen diesen Attributen nicht das Geringste; er kennt nur das Licht (an Stelle des Diskus) und die eigenthümliche Haltung des Fingers — Züge, welche ohne nebensächlichen Zusatz nur auf den ältesten ägyptischen Horusabbildungen vorkommen und die man deshalb auch mit Recht für die eigentlichen Kennzeichen des Horuskindes hält [2]). Hiernach darf man denn füglich behaupten, daß der Horusmythus nach seinen äußeren Zügen in der talmudischen Hagada in reiner und ursprünglicher Form, jedenfalls in einer reineren und ursprünglichern, als in der griechischen und römischen Mythologie sich erhalten hat.

Aber es läßt sich auch mit gutem Grund vermuthen, daß die Tradition, wie sie in unserer Hagada vorliegt, mit der inneren Bedeutung des Mythus wohl vertraut war und sie

---

[1]) a. a. O.

[2]) Pauly's Realencyklop. a. a. O. und Reinisch a. a. O.

unverfälscht bewahrt hat. Im Zusammenhange unserer Hagada findet sich die Ansicht ausgesprochen, daß das Kind vor der Geburt Alles — d. h. jüdisch gesprochen „die ganze Thora" — wisse. Daß diese Ansicht von außen in das Judenthum eingedrungen, kann man (wenn es dafür überhaupt eines Beweises bedarf) daraus ersehen, daß sie nur im Zusammenhange unserer Hagada (und in beiläufiger späterer Anwendung Jalkut, § 38) vorkommt und sich über den Werth einer hagadischen Meinung überhaupt nicht erhoben hat. Aber die Frage ist: woher hat das Judenthum diese Lehre empfangen? Man wird antworten: aus der platonischen Philosophie. Allein bei dieser Antwort kann man sich, trotz des bedeutenden Einflusses, den Plato auf hellenistische Kreise ausgeübt hat, [1]) im gegenwärtigen Falle nicht beruhigen. *Denn wann, wie und weshalb sollte diese Lehre grade mit dem Horusmythus verflochten worden sein, wenn sie jemals unabhängig davon als platonische Originalmeinung wäre vorgetragen worden?* Ich bin deshalb der Ansicht, daß die Lehre von der vorzeitlichen Allwissenheit der Seele (so gut wie alle übrigen in unserer Hagada erwähnten Einzelheiten) *von Haus aus* im Zusammenhange mit dem Horusmythus steht und daß selbst Plato sie daraus überkommen hat. Diese allerdings nicht streng nachweisbare Ansicht findet doch eine starke Stütze in dem beachtenswerthen Umstande, daß, wie bekannt, die Darstellung Platos von der Präexistenz der Seelen und der Wiedererinnerung nach seinem *eigenen Geständnisse mythischer Natur* ist [2]). Und wo kann mit größerer Wahrscheinlichkeit dieser my-

[1]) Bei Philo kommt wohl die platonische Lehre von der Präxistenz, aber nicht die von der *ἀνάμνησις* vor. S. Siegfried, Philo von Alexandrien S. 242.

[2]) Zeller, Die Philosophie d. Griechen (2. Aufl.) II, S. 524 und 530.

thische Ursprung vermuthet werden, als in Aegypten? Daß die Aegypter an die Präexistenz der Seelen glaubten, ist eine über jeden Zweifel erhabene Thatsache; nicht minder dürfte es gewiß sein, daß von Aegypten aus diese Ansicht in die griechische Philosophie, zunächst wohl auf Pythagoras, übergegangen [1]). Die Lehre von der Präexistenz aber ist die natürliche Voraussetzung der Lehre von der *ἀνάμνησις*, und es ist kein Grund abzusehn, der uns anzunehmen zwingt, daß die erstere grade in Griechenland und nicht vielmehr schon in ihrer ursprünglichen Heimath Aegypten die letztere aus sich erzeugt habe, mögen immerhin beide Lehren erst in der sokratischen oder platonischen Philosophie zu systematischer Ausbildung gelangt sein. Sind wir aber einmal dabei angelangt, die ersten Keime der Lehre von der *ἀνάμνησις* in Aegypten aufzusuchen, so erhält dadurch die Hagada, welche uns ebenfalls auf Aegypten und zwar zugleich speciell auf den Horusmythus hinweist, erhöhete Glaubwürdigkeit.

Unter solchen Umständen dürfte die Erwägung, ob sich aus der hagadischen Auffassung des Horusmythus nicht eine richtigere Erkenntniß des letzteren, als uns dermalen zu Gebote steht, gewinnen lasse, nicht von der Hand zu weisen sein. Hierbei ist nun vor Allem zu bemerken, daß es sich in dem Horusmythus nach der Auffassung der Hagada nicht sowohl um ein Kind, als vielmehr um einen Embryo, allenfalls um ein im Augenblicke der Geburt befindliches Kind handelt. Eine solche embryonische Gestalt wollen denn wohl auch die Abbildungen des Gottes darstellen [2]). In der That erscheint er auf den ältesten Abbildungen fast in derselben Form eines „zusammengerollten Blat-

---

[1]) Sachs, Beiträge I, S. 57 findet in den von Diog. Laërt. vita Pythag. 28 c. extr. und 29 über die Erzeugung des Menschen berichteten Angaben Anklänge an das in unserer Talmudstelle Dargestellte.

[2]) Bei Plutarch führt der Gott die Bezeichnung *παιδίον νεογνόν*, de Pyth. orac. p. 400a.

tes" oder einer „zusammengelegten Tafel" d. i. in der hockenden, kauernden Lage, wie sie die Hagada als die des Embryo beschreibt, eine Lage, welche erst später und ganz willkürlich mit einer aufrechten Stellung, wie man aus den zahlreichen Abbildungen bei Cuperus ersehen kann, vertauscht worden ist. Dies geht auch aus der Angabe Plutarch's [1]) hervor, daß die Füße des Gottes gebrechlich oder unkräftig gewesen seien, eine Angabe, die wohl nur die embryonische Lage der Füße schildern will. Dieser Umstand ist aber für die Bestimmung der eigentlichen Bedeutung des so viel verkannten Gottes durchaus nicht gleichgültig, vielmehr bildet die embryonische Haltung desselben im Verein mit den in unserer Hagada enthaltenen Angaben den Schlüssel für das Verständniß seiner Bedeutung. Versetzt man diese Angaben wieder auf den heimischen Boden der ägyptischen Mythologie, so weist Alles in denselben darauf hin, daß Horus — mag er auch im öffentlichen Cultus bloß als Sonnengott gegolten haben und verehrt worden sein — seiner tieferen Bedeutung nach der Repräsentant der Weisheit und Erkenntniß, oder richtiger des dem Menschen eingeborenen und doch niemals zu befriedigenden Dranges nach Weisheit und Erkenntniß gewesen sein muß. Diese Auffassung wird durch die folgende Bemerkung Plutarch's [2])

[1]) de Is. ei Osir. ed. Parthey 32, 10 (cap. 19) *ἀσθενῆ τοῖς κάτωθεν γυίοις.*

[2]) Daf. 119, 8 ff. (cap. 68) nach Parthey's Uebersetzung. Plutarch sagt dann weiter: „Daher legt er als Sinnbild der Schweigsamkeit und Wortkargheit den Finger auf den Mund. Wenn sie im Monat Mesore Gemüse opfern, so sprechen sie dazu „die Zunge ist Fügung, die Zunge ist Verhängniß (*γλῶσσα τύχη, γλῶσσα δαίμων*)." Wem fällt hierbei nicht das talmudische ברית כרותה לשפתים Synhedrin 102, a. u. sonst ein? Dem bei Griechen und Römern üblichen Zuruf beim Opfern *εὐφημεῖτε*, favete linguis liegt wohl derselbe Gedanke zu Grunde, doch ist die sprichwörtliche Fassung des obigen Satzes dem talmudischen verwandter.

gerechtfertigt: „Den Harpocrates hat man nicht für einen „unvollkommenen und kindischen Gott, noch für einen Gott der „Gemüse zu halten, sondern für den Vorsteher und Leh„rer des göttlichen Wortes, das unter den „Menschen noch jung, unvollendet und unaus„gewachsen ist." Das Attribut des Sonnendiskus (oder des Lichtes in der Hagada) deutet auf die geistige Klarheit und Erleuchtung, wie denn auch in der griechischen Mythologie Pallas Athene und Apollon zugleich als ätherische und Sonnengottheiten wie als Repräsentanten der Weisheit und Weissagung erscheinen. Der embryonische Zustand aber, in welchem Horus dargestellt wird, die Schwäche oder — nach Plutarch — die Gebrechlichkeit der Füße, sowie der auf den Mund gedrückte Finger sollen anzeigen, wie der menschliche Geist in einem fortwährenden embryonischen Zustande sich befindet, aus welchem er zwar nach der Geburt d. i. nach vollendeter Reife und Ausbildung hindrängt, ohne sie jedoch jemals zu erreichen, wie er überall gebrechlich und auf schwachen Füßen stehend sich erweist, endlich, wie es ihm bei aller Vorahnung [1]) des Göttlichen denn doch an Ausdruck und Gestaltung des von ihm dunkel Geahnten und Empfundenen gebricht. Ueberhaupt aber ist der Zustand der Verhüllung, in welchem sich der Embryo befindet, an sich selbst ein Bild des dunkeln menschlichen Wissens. In einem ähnlichen Zustande d. h. verschleiert wurde auch die Göttin Neïth dargestellt, und wenn es richtig ist, daß sie die Repräsentantin der Weisheit war, wofür die von Plutarch [2]) mitgetheilte

---

[1]) Das Bild des den Finger an den Mund legenden sitzenden Menschen ist die Bezeichnung für den Begriff Kind, aber auch für die Begriffe sprechen, klug, weise sein (Reinisch a. a. O. S. 169; vgl. Birch, Gallery I, p. 37). In unserm Falle soll wohl beides ausgedrückt werden, die Erkenntniß, wie die kindliche Unvollkommenheit im Ausdruck derselben.

[2]) Das. 14, 3 (cap. 9).

bedeutsame Inschrift auf ihrer Bildsäule spricht — wie man sie denn auch mit der griechischen Athene verglichen hat — so würde das hier sich wiederholende wenn auch in anderer Form erscheinende Moment der Verhüllung unsere Vermuthung in Betreff der Bedeutung des Horus nur bestärken. Wenn man den Gott in dieser Bedeutung faßt, die ihm übrigens schon Kircher [1]) beilegt, der ihn als „sapientiae numen“ bezeichnet und mit Bezug auf eine Abbildung des Gottes sagt, daß dadurch „indica„tur, quod quicunque ad sapientiam adspirat, is quod . . . di„dicit, id alte cordis penetralibus per frequentem contempla„tionem committere debere,“ so erklärt es sich, wie aus dem ägyptischen Mythus die talmudische Sage von dem Embryo, insbesondere die Vorstellung von seiner Allwissenheit während des Zustandes der Präexistenz und des mit dem Eintritt ins Leben sich vollziehenden Vergessens sich hat herausbilden können. Ebenso aber enthält der Mythus hiernach alle die Vorbedingungen, aus welchen die Lehre von der ἀνάμνησις naturgemäß sich entwickeln konnte.

Im Zusammenhange mit diesem Mythus dürfte stehen und unsere Auffassung desselben bestätigen, was Plutarch gelegentlich der Aufsuchung des Osirissarges durch Isis bemerkt, daß die Aegypter den Kindern weissagende Kraft beilegten. [2]) Lebte unter den Aegyptern die Vorstellung von der Allwissenheit der Seelen in ihrem vorzeitlichen Zustande, so ergiebt sich die von der weissagenden Kraft der Kinder daraus fast von selbst: denn die Seelen der Kinder stehen ihrem vorzeitlichen Zustande noch näher, der zeitliche Zustand ist ihrer noch nicht in dem Grade wie bei Erwachsenen Herr geworden.

[1]) Bei Cuperus p. 159.
[2]) Das. 24, 3 (cap. 14).

II.

Isis-Eva.

Auf die Verschmelzung einer heidnischen Gottheit mit einer biblischen Persönlichkeit, die ohne Zweifel unter dem Einflusse des Horusmythus erfolgt ist, deutet die Tosefta zu Aboda sara cap. 6 und Talm. Abod. sar. p. 43a hin, woselbst nämlich im Namen R. Jehuda's unter die Abbildungen, die als götzendienerisch anzusehen und deren Benutzung deshalb untersagt ist, auch דמות מניקה „das Bild einer Säugeamme" angeführt wird. Durch den einschränkenden Beisatz (das.) והוא דנקטא בן וקא מניקה, daß das Bild nur dann unter die verbotenen zähle, wenn „die Säugerin einen Knaben (בן) auf den Armen trägt und ihn stillt", ist deutlich erwiesen, daß es sich hier um eine Abbildung der Isis handelt, welche den kleinen Horus auf den Armen hält. Der fernere Beisatz aber, welcher das Bild dahin erklärt, „daß es Eva vorstellen solle, welche die Säugeamme der ganzen Welt sei (על שם חוה שמניקה כל העולם כלו)", weist darauf hin, daß wir hier eine Verschmelzung von Isis und Eva vor uns haben. Diese Identificirung hat bereits Sachs [1]) erkannt, der es nur mit Unrecht „merkwürdig" findet, daß sie dem Talmud bekannt war, wie er denn überhaupt diesen Umstand meines Erachtens nicht aus den wirklichen historischen Verhältnissen erklärte [2]). Die Identificirung, die dem talmudischen Autor ebensowenig wie ihre Begründung jemals beigekommen wäre, geht gewiß auf hellenistischen Synkretismus zurück [3]), sie hat aber

---

[1]) Beiträge II, S. 99.

[2]) Das. Anm. 97.

[3]) Dieser ward vielleicht begünstigt durch die Identificirung der Isis mit Jo (Clem. Alex. Strom. I 139, p. 830 Migne *Ἶσιν δὲ τὴν καὶ Ἰὼ φασι*, vgl. Euseb. Chron. ad ann. m. 3340 und Preller, a. a. O. II,

nicht das Glück gehabt, in jüdischen Kreisen so festzuwurzeln, wie es dem Horusmythus gelungen ist, und so haben wir in der Beziehung auf Eva, an der keineswegs, wie Sachs meint, die „jüdische Betrachtungsweise" irgendwelchen Antheil hat, nur das vom Talmud selbst nicht mehr in seiner eigentlichen Bedeutung begriffene Rudiment eines verunglückten Synkretismus vor uns.

Wie nahe dieser aber einer kritiklosen und ungeschichtlichen Betrachtungsweise lag, das beweist ein ganz ähnlicher Vorgang innerhalb der christlichen Kirche, nämlich die Identificirung der Isis und des Horus mit Maria und dem Jesuskinde, welche sich aus Chron. Pasch. (p. 294 Bonn. ed. Migne XCII, p. 386) ergiebt, wo unter irrthümlicher Berufung auf Jeremias gesagt wird: „*Οὗτος ὁ Ἱερεμίας σημεῖον ἔδωκεν τοῖς ἱερεῦσιν Αἰγύπτιον, ὅτι δεῖ σεισθῆναι τὰ εἴδωλα αὐτῶν καὶ συμπεσεῖν διὰ σωτῆρος παιδὸς ἐκ παρθένου γενομένου, ἐν φάτνῃ δὲ κειμένου, διὸ καὶ ἕως νῦν θεοποιοῦσιν παρθένον λοχὼν καὶ βρέφος ἐν φάτνῃ τιθέντες*". Auf diesen Umstand und die angeführte Quelle hat ebenfalls bereits Sachs [1]) hingewiesen; wir haben aber Beides um so weniger übergehen zu dürfen geglaubt, als dadurch die vorliegende Untersuchung ebensowohl vervollständigt, wie bestätigt wird.

III.

Die vier Todtengenien.

Wie der ägyptische Horusmythus und das Ammenmährchen von Isis-Eva auf dem Wege durch die Wochenstube in das Judenthum gedrungen ist, so scheint die nun zu besprechende

---

S. 30), denn der letztere Name ist dem Laute nach dem der *Εὔα* nicht unähnlicher als dem der *Ἶσις*. Lautähnlichkeiten aber (man erinnere sich an Moses-Musäos) spielten bei diesen Mischungen die Hauptrolle.

[1]) Sachs a. a. O. I, S. 67.

den Tod verklärende mythische Vorstellung der Aegypter auf dem Wege durch das Sterbezimmer dahin gekommen zu sein. Nach der Vorstellung der Aegypter nämlich erscheinen Götter am Todtenbette der Frommen. Reinisch [1]) bemerkt darüber: „Die vier „Todtengenien **Amsath, Huphy, Daumatuf** und **Qabahsanuf** blei„ben zum Schutze bei dem entseelten Leichnam zurück, über je„des einzelne Glied desselben ist ein besonderer Gott als Wäch„ter und Schützer aufgestellt". Diese Vorstellung ist auch, wie der genannte Gelehrte aufmerksam macht [2]), in den Gnosticismus übergegangen. So sagt St. Pachomius: „Wenn Jemand „im Punkte ist, zu sterben, dann kommen zu demselben vier „Engel . . . Gott will durch dieselben bewirken, daß die „Trennung der Seele vom Leibe eine süße und schmerz„lose sei. Einer von diesen Engeln steht zu „Häupten, der andere zu den Füßen des Hinschei„denden und zwar in der Stellung von Menschen, welche mit „ihren Händen den Körper mit Oel einreiben, bis sich die Seele „vom Leibe trennt. Der dritte Engel hält in den Händen ein „großes Tuch von nichtstofflicher Beschaffenheit, in das er die „Seele aufnimmt, der vierte endlich singt Hymnen in einer den „Menschen unbekannten Sprache, so geleiten sie die Seele zu „den Sphärenwohnungen". Reinisch bemerkt hierzu: „Die Vorstellung dieser Seelengeleitung ist selbst den kanonischen Schriften des Christenthums nicht fremd geblieben. So führt bei St. Lucas ein Engel den frommen Lazarus in Abrahams Schooß" [3]). Doch früher als im Gnosticismus und Christenthum, wenn auch in späterer Aufzeichnung, finden wir diese Vorstellung im Judenthum. Hier dient sie nämlich dazu, den geheimnißvollen

---

[1]) Die ägyptischen Denkmäler in Miramar S. 21.
[2]) Das. S. 25.
[3]) Das. S. 26.

Tod Moses' zu verklären. Die Schilderung ist mannigfach variirt, dem ägyptischen Mythus entspricht am meisten die des Midrasch zu Deuteronomium gegen Ende. Nachdem Gott auf die Bitte Moses' versprochen hat, selbst das Amt des Todesengels Samael zu übernehmen, heißt es weiter: באותה שעה עמד משה וקידש עצמו כשרפים וירד הקב"ה משמי שמים העליונים ליטול נשמתו של משה. וג' מלאכי השרת עמו מיכאל וגבריאל וגוגאל. מיכאל הציע מטתו של משה. וגבריאל פירס בגד של בוץ מראשותיו וגוגאל מרגלותיו מיכאל מצד אחד וגבריאל מצד אחד. „Zur selbigen Stunde erhob sich Moses und heiligte „sich wie die Seraphim und Gott stieg aus den höchsten Him„meln hernieder, um die Seele Moses in Empfang zu nehmen. „Drei dienstthuende Engel aber begleiteten ihn, Mi„chael, Gabriel, Sagsagel. Michael bereitete Mosen das Lager, „Gabriel entfaltete ein Tuch von Byssus zu „Häupten und Sagsagel am Fußende, Michael „auf der einen und Gabriel auf der anderen Seite" [1]). So ward die Seele Moses in göttlichem Kusse davongetragen. Also auch hier sind, wenn man für Gott den in diesem Falle seines Amtes enthobenen Todesengel Samael substituirt, vier Engel am Todtenbette beschäftigt. Diese Zahl sowohl, welche genau der Anzahl der ägyptischen Todtengenien entspricht, wie die Verrichtungen der Engel, welche fast ganz so wie in der Beschreibung Pachomius' angegeben sind, setzen es außer Zweifel, daß wir in unserer Hagada eine Uebertragung des ägyptischen Mythus vor uns haben. Die Namen der Engel sind natürlich jüdische und höchst wahrscheinlich ziemlich späte Zuthat. Eine Benutzung dieses Mythus findet sich auch im Ev. Johann. 20,

[1]) Mit einigen Variationen findet sich diese Hagada im מדרש פטירת משה (Jellinek's Bethamidrasch I, p. 129) vgl. auch מסכת חבוט הקבר (das. p. 150 und die Assumtio Mosis (Ende) in Hilgenfeld's Nov. Test extra can. rec.

12 παρέκυψεν (Μαρία) εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ θεωρεῖ δύο ἀγγέλους ἐν λευκοῖς καθεζομένους, ἕνα πρὸς τῇ κεφαλῇ, καὶ ἕνα πρὸς τοῖς ποσίν. Die Stellungen der Engel sind also genau wie im Midrasch angegeben.

IV.

Joseph-Osiris.

Aus denselben psychologischen Ursachen, welche bei der voranstehenden Uebertragung wirksam gewesen, sind auch, und gewiß sehr frühzeitig, der ägyptische Gott Osiris und der biblische Joseph mit einander identificirt worden, denn der Mythus von dem Tode des ersteren findet sich in den hagadischen Berichten von dem Hintritt und der Wiederauffindung des letzteren fast wörtlich wieder [1]). Plutarch erzählt nämlich, Typhon habe einst seinen Bruder Osiris durch List bewogen, sich in eine Kiste zu legen; darauf habe er sie vernagelt, glühendes Blei darüber gegossen und in den Nil geworfen. Isis, hievon benachrichtigt, irrte nun überall umher, den Leichnam aufzusuchen, bis sie endlich von Kindern, denen die Aegypter die Gabe der Weissagung beilegten [2]), die Richtung erfuhr, welche der schwimmende Sarg genommen, worauf sie denselben fand und verbarg [3]). Derselbe Mythus findet sich, auf Joseph übertragen, schon in den ältesten rabbinischen Traditionen und Aufzeichnungen, so in der Mechiltha zu Exod. 13, 19, wo es heißt: ומשה מהיכן ידע היכן היה קבור יוסף אמרו סרח בת אשר נשתיירה מאותו הדור והיא הראתה למשה קבר יוסף אמרה לו במקום הזה שמותו עשו לו מצרים ארון של

[1]) Auf die allgemeine Uebereinstimmung beider Sagen weist auch Jellinek bei Weiß (Mechiltha p. XXI) hin. Dagegen entbehrt die Beziehung der Stelle Midr. Ber. rab. c. 11 ויכן לו הקב"ה לאדם הראשון שני רעפים והקישן זה לזה ויצא מהן אור auf den „Prometheusmythus" (Nachtrag zum Nofet Zufim p. 205) jeder wissenschaftlichen Begründung.

[2]) Vgl. ob. Ende Nr. I.

[3]) De Is. et Osir. 22, 3 ff. (cap. 13).

מתבת ושקעוהו בתוך נילום בא ועמד על נילום נטל צרור וזרק לתוכו וזעק ואמר יוסף יוסף הגיע השבועה שנשבע הקב"ה לאברהם אבינו שהוא גואל את בניך תן כבוד לה' אלהי ישראל ואל תעכב את גאולתנו כי בגללך אנו מעוכבים ואם לאו נקיים אנחנו משבועתך מיד צף ארונו של יוסף ונטלו משה. „Woher wußte Moses die Grab„stätte Josephs? Man erzählt: Serah, die Tochter Aschers, „war von seinen Zeitgenossen übrig geblieben und gab Moses „die Grabstätte Josephs an. Sie sprach zu ihm: „Hier hat „man ihn begraben, die Aegypter haben den Leichnam in einen „Metallsarg gelegt und diesen in den Nil versenkt". Darauf „ging Moses an den Nil, warf einen Stein hinein und rief: „Joseph, Joseph! es ist die Zeit gekommen, wo der Schwur „des Herrn, den er Abraham zugeschworen, daß er deine Nach„kommen befreien werde, sich erfüllen soll. Gieb dem Ewigen, „dem Gotte Israels, die Ehre, und verzögere unsere Befreiung „nicht, denn durch dich werden wir aufgehalten. Wo nicht, so „sind wir unserer Verpflichtung gegen dich ledig". Darauf kam „der Sarg Josephs sofort an die Oberfläche und Moses be„mächtigte sich seiner." [1]).

Die Abhängigkeit dieser Hagada von dem vorerwähnten ägyptischen Mythus leuchtet auf den ersten Blick ein. Auch kann nicht bezweifelt werden, daß diese Hagada aus einer ähnlichen hellenistischen Sagenmengerei hervorgegangen ist, wie sie z. B. der ägyptische Artapanos in der Verschmelzung von Moses, Hermes und Tôt verübt hat [2]). Die Konstruktion der Ha-

---

[1]) Vgl. Talm. Sota 13a, Tos. Sota c. 4, Pesikta Beschallach, Midr. Deuteronom. Ende. Bemerkenswerth ist, daß der Midrasch vom Tode Moses (Beth Hamidr. I, p. 115) fast in Uebereinstimmung mit den Worten Plutarch's das. τῶν δὲ Ἑρμοῦ μολύβδου καταχεαμένων) erwähnt, der Sarg wäre von Blei (כעופרת) gewesen.

[2]) Freudenthal, Hellenistische Studien S. 154. Vgl. Baudissin a. a. O. S. 39.

gada läßt uns auch in manchen Einzelheiten die Vorlage deutlich wiedererkennen. Denn offenbar bezeichnet die Hagada bloß deshalb ein Weib — Serah — als die Finderin von Josephs Grabstätte, weil in der ägyptischen Vorlage ebenfalls ein Weib — Isis — um die Auffindung des Osiris-Leichnams bemüht ist. Um dieser Harmonisirung willen muß das gesammte jüdische Volk ein hervorragendes Ereigniß, wie die Versenkung von Josephs Sarkophage, gänzlich vergessen haben, während der einzigen Serah mit der schwächlichen Begründung, daß „sie allein von den Zeitgenossen Josephs noch am Leben war", die Finderrolle zugetheilt wird! Gewiß auch ist der Anklang des Namens Assser, des Vaters der Serah, an den ägyptischen Namen des Osiris, Assar (nach hieroglyphischer Schreibung Hesiri) bei der Konstruktion des Sagengemenges, aus welchem unsere Hagada hervorgegangen ist, nicht ohne bestimmenden Einfluß gewesen. Bei Kompromissen spielen ja oft die scheinbar unwesentlichsten Umstände eine wichtige Rolle. Endlich erinnert die Angabe, daß „Moses drei Tage und drei Nächte umher geirrt sei, um den Leichnam Josephs zu finden" augenfällig an die „umherirrende Isis (*πλανωμένην δὲ πάντη καὶ ἀποροῦσαν*)". Dieser nur im Midrasch Deuteronomium (a. a. O.) aufbewahrte Zug ist gewiß alt, seine Uebertragung auf Moses aber ist eine aus der Anlage der Hagada sich ergebende Nothwendigkeit.

Daß aber die Identificirung Josephs mit einer ägyptischen Gottheit innerhalb eines halb heidnischen, halb jüdischen Gedankenkreises, wie des hellenistischen, versucht werden konnte, wird durch den Talmud auf's Unzweideutigste bezeugt. Abod. sara 43a wird nämlich unter den Idolen, von welchen jede Nutznießung untersagt ist, auch סר אפים d. i. Sarapis, angeführt mit dem Bemerken, „daß darunter Joseph vorgestellt werde, der die ganze Welt versorgt und gespeist habe (על שם יוסף שסר ומפים את כל העולם כולו)." Als Kennzeichen des Idols wird

angeführt „והוא דנקט גריוה וקא כייל, es werde als mit einem Modius messend dargestellt“ [1]). Diese Identificirung Josephs mit Sarapis kennt auch Suidas [2]); was ihren Ursprung betrifft, so kann er selbstverständlich nur innerhalb des Hellenismus gesucht werden.

Während aber die Verschmelzung Josephs mit Sarapis im Judenthume nicht hat Wurzel fassen können, so hat dagegen seine Identificirung mit Osiris nicht nur, wie die angeführte Sage beweist, hagadische Verwendung gefunden, sondern sie hat auch einen eigenthümlichen Prozeß durchlaufen, dessen Besprechung Gelegenheit bietet, auf einen Ausdruck, den ich oben (S. 14) als einen terminus technicus bei Mythenübertragungen bezeichnet habe, zurückzukommen. Es heißt nämlich im Verfolge unserer Hagada weiter: ואל תתמה בדבר הזה הרי הוא אומר ויהי האחד מפיל הקורה ואת הברזל נפל למים ויצעק ויאמר אהה אדני והוא שאול והרי הדברים ק״ו ומה אלישע תלמידו של אליהו הציף הברזל ק״ו למשה רבו של אליהו. „Wundere dich aber nicht darüber (nämlich, daß der Sarg Josephs auf Moses' Geheiß an die Oberfläche des Wassers kam), es heißt ja (Könige II, 6, 4): „Und es geschah, als der eine den Balken fällte, da fiel das Axteisen ins Wasser. Da rief er: „Ach, mein Herr, es ist ausgeliehen!“ Wenn nun Elisa, der Schüler Elijahu's, das Eisen heraufzuschwemmen vermochte, um wie viel mehr darf man diese Leistung Moses, dem Lehrer Elijahu's, zutrauen.“ Der Ausruf: Wundere dich nicht! (ואל תתמה) wird bei jedem aufmerksamen Leser erst Verwunderung erwecken, nämlich über diesen Ausruf selber. Denn wer die Erzählung von der geheimnißvollen und seltsamen Bestattung Josephs, wovon die

[1]) Sachs a. a. O. II, S. 99.

[2]) s. v. *Σάραπις . . . οἱ μὲν Δία ἔφασαν εἶναι οἱ δὲ τὸν Νεῖλον διὰ τὸ μόδιον ἔχειν ἐν τῇ κεφαλῇ καὶ τὸν πηχῦν, ἤγουν τὸ τοῦ ὕδατος μέτρον. ἄλλοι δὲ τὸν Ἰωσήφ.*

Bibel nicht das Mindeste berichtet, für wahr hält, der wird auch die Angabe, wie Moses zu dem Sarge kam, leicht auf Treu und Glauben hinnehmen. Das Gleiche gilt in Betreff der Anwendung, welche diese Worte in der Hagada von dem Embryo und in anderen Hagadas gefunden haben [1]). Ueberhaupt aber weist schon die Gleichmäßigkeit dieser Phrase und ihres Gebrauches an diesen Stellen darauf hin, daß es damit eine eigene Bewandtniß haben müsse.

Um dieser auf den Grund zu kommen, ist es nöthig, an den Einfluß zu erinnern, welchen der Hellenismus auf das Judenthum ausgeübt, sowie an die Gegenbewegungen, die er hervorgerufen hat. Was jenen betrifft, so ward er vornehmlich durch die Vermischung von Jüdischem und Heidnischem, wovon die hier besprochenen und noch zu besprechenden Hagadas beredte Zeugnisse sind, dem Judenthume gefährlich. Was diese angeht, so interessirt uns hier nur dasjenige, was sich auf dem Gebiete der Hagada als ein Rückschlag gegen die „griechische Weisheit" vollzog, was aber bisher die gebührende Beachtung nicht gefunden hat. Die ausführliche Besprechung dieses Vorganges mir vorbehaltend, bemerke ich hier nur soviel, daß man, um das Eindringen von Göttersagen und sonstigen heidnischen Vorstellungen zu verhindern, die Hagada, welche diesen Import am meisten begünstigte, in eine dialektische Verknüpfung mit der heili-

---

[1]) Die Anwendung in der obigen Hagada entspricht wohl derjenigen in der vorliegenden nicht ganz, da dort auf ein psychologisches Motiv — das Traumleben, — hier auf ein biblisches Bezug genommen wird, immerhin aber zieht auch die obige Hagada recht absichtlich Bibelverse heran zur Bekräftigung ihrer seltsamen Behauptungen. In ähnlicher Weise wird die Phrase Pesikta Beschallach (ed. Buber p. 92 a) gebraucht. Dort wird nämlich behauptet, die Kleider der Wüstenwanderer seien von den „Ehrenwolken" gebleicht worden und etwaige Bedenken werden mit dem Ausrufe: Wundere dich nicht! und dem Hinweise auf Asbestkleider (s. d Anm. das.) abgewiesen.

gen Schrift brachte (Midrasch Agada) und sie auf diese Weise gleichsam unter die Kontrolle derselben stellte. Dieses Verfahren aber, das höchst wahrscheinlich von R. Akiba ausgegangen ist, wie er dasselbe auch in die Halacha eingeführt hat [1]), ließ sich nicht überall mit gleicher Leichtigkeit in Anwendung bringen. Am wenigsten bei den auf dem Boden fremder Mythologien entsprungenen Hagadas, die aber doch dem Bewußtsein sich bereits so tief eingeprägt hatten, daß ihre heidnische Abkunft bereits in Vergessenheit gerathen war. Hier konnte die Verknüpfung mit der heiligen Schrift oft nur auf gewaltsame Weise und auf Grundlage nebensächlicher Vergleichungspunkte geschehen, wie solches in unseren beiden Hagadas am deutlichsten hervortritt. Weil man aber die Kluft, welche solche Sagen und Vorstellungen von dem Geiste der Bibel und des Judenthums trennte, selbst fühlen mochte, suchte man dieses Gefühl bei dem Zuhörer oder Leser mit der Phrase: Wundere dich nicht! und einigen weit hergeholten biblischen Belegen zu beschwichtigen. Auf diese Weise hat sich die angeführte Phrase durch konstanten Gebrauch gewissermassen zu einem **terminus technicus** bei Hagadas nichtjüdischer Provenienz herausgebildet: sie ist aber eben dadurch aus einem Deckmantel der letzteren zu ihrem Erkennungszeichen geworden.

Zur Beleuchtung des hier angedeuteten auf die Judaisirung verdächtiger Hagadas abzielenden Verfahrens kann noch eine andere Stelle in unserer Hagada dienen, die erst von diesem Gesichtspunkte aus verständlich wird. Moses wirft nämlich, um den Sarg Josephs an die Oberfläche zu bringen, einen Stein in den Nil. Dieser Vorgang ist offenbar der Erzählung II Kö-

---

[1]) Ab. der. Nath. c. 18 heißt es von R. Akiba „עשה כל התורה טבעות טבעות, er machte die ganze heilige Schrift zu Ringen" (um daran alle Lebensverhältnisse und Vorstellungen aufzuhängen).

nige 6, 6 nachgebildet, wo es von dem Propheten heißt: „und „er fällte Holz und warf es hinein und schwemmte das Eisen „herauf". Die Uebertragung dieses biblischen Zuges auf unsere Sage verfolgt nur den Zweck, dieselbe in den Rahmen eines biblischen Vorganges einzuzwängen und ihr ein jüdisches Gepräge zu geben. In den Quellen ist bereits das Verständniß für die diplomatische Bedeutung dieser Uebertragung geschwunden. Denn in der angeführten Relation der Mechiltha ist zwar erwähnt, daß Moses einen Stein in den Nil geworfen, aber der bezügliche Vers aus dem Buche der Könige, welcher den Vorgang des Wurfes erst erklärt, ist ausgelassen. Andererseits zieht der talmudische Bericht den Vers an, aber von dem Steinwurfe Moses geschieht keine Erwähnung. So ist es auch in der Tosefta, während die jüngeren Midraschim Beides übergehen. Hier aber die Kopisten verantwortlich machen wäre Willkür. Im Gegentheile bezeichnen diese Auslassungen eben so viele Stadien des Prozesses, den unsere Hagada von der ursprünglichen kompromittirenden Konzeption, in welcher ihr absichtlich soviel jüdische oder biblische Züge als möglich beigemischt wurden, bis zu ihrer völligen Verflachung, wobei jede Tendenz vergessen und verwischt ist, durchlaufen hat. Weitere Momente dieses verflachenden Prozesses treten darin hervor, daß schon in den ältesten Quellen Mechiltha, Tosefta, Talmud eine andere Meinung angeführt wird, wonach Joseph in den Königsgräbern (פלטורין קבורת מלכים, קפסולין, קברניט,) beigesetzt worden sei, sowie darin, daß in dem jüngeren Midrasch zu Deuteronom. Kap. 11 die Namen Serah und Ascher, welche ursprünglich mit Absicht (S. 28) in die Sage verflochten worden waren, ganz weggelassen sind und bloß von einer „Auserwählten (סגולה)", als der Finderin von Josephs Sarkophag, die Rede ist. So verblaßt die Hagada allmälig in demselben Grade, je weiter sie sich von ihrem Ursprunge entfernt. Dagegen hat sich in der Relation

des Talmuds (Sota 13a) ein bemerkenswerther Zug erhalten. Es heißt dort nämlich, daß Josephs Leiche in den Nil geworfen wurde, „damit sein Wasser gesegnet würde (כדי שיתברכו מימיו)". Insofern nun Osiris auch als Nilgott verehrt wurde, können diese Worte, die erst im Hinblick hierauf verständlich werden, zum ferneren Beweise für die Identifikation Josephs mit demselben dienen.

Die Beziehung unserer Hagada auf Osiris als auf den Nilgott führt uns auf den Namen Osarsiph, und wenn es uns gelingt, die wahre Bedeutung dieses Wortes, das bisher eine **crux interpretum** gewesen ist, zu ermitteln, so dürfte dadurch zugleich die Entstehungsgeschichte dieser Hagada weiter aufgehellt werden. Osarsiph nämlich, oder — wie Lauth [1]) richtiger zu lesen glaubt — Osarsyph (*Οσαρσύφ*) soll nach Manetho [2]) der ursprüngliche Name Moses' gewesen sein. Saalschütz [3]), der Manetho eine „irrige Identificirung von Joseph und Moses" zur Last legt, ist der Meinung, daß „Osarsiph Joseph" sei. [4]) Er denkt sich nämlich die Namen Joseph entstanden aus „יְהֹוָה יוֹסֵף „(d. i. Gott wird mehren), zu einem Worte verbunden יְהוֹסֵף, „contrahirt יוֹסֵף. Setzte man nun in Aegypten statt der ersten „Sylbe, welche den Namen Gottes enthält: Osiris, so entstand „statt Jo-seph Osar-seph". So bestechend diese Kombination auf den ersten Anblick sein mag, so ist sie doch gänzlich unhaltbar. Die erste Komposition eines Namens mit dem Tetragramma, oder der Abkürzung Jah kommt erst nach der Offenbarung — bei der Umwandlung von Hosea in Jehosua [5]) — vor, früher

---

[1]) Moses der Ebräer S. 69.

[2]) Josephus c. Apionem c. 26 p. 1204, c. 28 p. 1208 Oberthür.

[3]) Zur Kritik Manethos u. d. Manethonischen Hyksos S. 91.

[4]) Der Angabe Saalschütz' ist auch Jellinek bei Weiß (Mechiltha a. a. O.) gefolgt.

[5]) IV B. M. 13, 16, was mit II B. M. 17, 9 ff. nicht im Widerspruch. Vgl. Hefele, Sendschreib. d. Apost. Barnabas p. 100 not. 18.

aber kann sie nicht vorkommen, da ja diese Ausdrücke nach den eigenen Worten der Schrift die spezifisch monotheistischen Bezeichnungen für Gott im Unterschiede von El, Elohim und ähnlichen sein sollen [1]). Es wäre auch verwunderſam, wenn wirklich in Joseph der Gottesname Jah enthalten sein sollte, daß im Pentateuche überall und sogar bei der Namengebung [2]) die Schreibung יוֹסֵף vorkommt, in welcher die Sylbe Jah unterdrückt ist, während nur ein einziges Mal in den Psalmen [3]) die Schreibung יהוֹסֵף sich findet. In Wirklichkeit aber ist die letztere Form bloß eine gedehnte Schreibung, welche sonst in der Poesie häufig angewendet wird [4]). Und wie in aller Welt sollte man denn auch auf das absonderliche Hybridum Osar-seph gerathen sein, da ja doch, wenn schon Jah preisgegeben wurde, auch diese letztere Sylbe durch ein ägyptisches Wort ersetzt werden konnte [5]), ganz dessen zu geschweigen, daß diese Sylbe überhaupt nicht seph, sondern, wie oben erwähnt, syph lautet. Von Seiten der Etymologie also findet die Hypothese Saalschütz',

---

[1]) II B. M. 6, 3.

[2]) I B. M. 30, 24.

[3]) Ps. 81, 6.

[4]) Wie אֲדֹנִי für אֲדֹנָי, יְהוֹשִׁיעַ für יוֹשִׁעַ u. a. m. Auch der Name יְהוּדָה ist bloß eine gedehnte Schreibung. Die alten Grammatiker nannten diese Form פיאור, worüber Schröter, Kritik des Dunasch b. Labrat S. 31 ff. und meine Bemerkung zu Stern, Liber Responsionum S. 18 zu vergleichen ist. — Auch der Talmud Sota 36 b. bezeugt (הוסיף לו אות אחת משמו), daß das ה in יהוֹסֵף nicht zum Stamme gehört. Vgl. Fürst Handwörterb. s. v. Wenn in „Jochebed" das Tetragramm enthalten ist, was jedoch zweifelhaft, so ist der Name eine spätere Umwandlung, angedeutet Num. 26, 59, wie die Umwandlung von Hosea in Josua das. 13, 16 angeführt, aber schon Exod. 17, 9 gebraucht wird. Vgl. Grätz Gesch. II, a 322, Schrader, Art. „Jahw." und Baudissin a. a. O. S. 230.

[5]) Wie es ähnlich bei der Umwandlung von Asarjah (Dan. 1, 7) in Abednego (also nicht in Asarnego) geschehen ist. Saalschütz beruft sich daher ganz mit Unrecht auf diese Umwandlung.

daß Osarsyph Joseph bedeute, keine Unterstützung. Was bedeutet denn nun Osarsyph? Lauth (a. a. O.) denkt sich das Wort, indem er es nach Manethos Angabe für den ägyptischen Namen Moses' ansieht, als aus äg. ש׳ר = hebr. סל und äg. und hebr. סוף zusammengesetzt, wonach es soviel wie „Binsenkörblein" bedeutet, eine Etymologie, welche in der biblischen Erzählung von der Findung Moses' ihre Bestätigung finden soll. Dagegen wendet Büdinger [1]) mit Berufung auf Brugsch' Wörterbuch ein, daß „**sar** (= **sal**) im Aegyptischen niemals für Korb oder Körblein nachweisbar", und ferner mit Berufung auf Gesenius Wörterbuch, daß „**sal** in der Bedeutung von Korb ursprünglich semitisch sei". Wenn aber Büdinger nun nach Geltendmachung dieser Einwände seinerseits von einer „mühelosen Erklärung des Namens" redet, so muß man sich darüber billig verwundern, da er doch nur die erstere Hälfte der Lauth'schen Erklärung entkräftet, ohne eine andere an ihre Stelle zu setzen. Denn die Vermuthung, daß „Osarsyf von den Hebräern Osalsyf „gesprochen und die erste Hälfte desselben mit **sal** oder **hassal** identificirt worden sei" — eine Vermuthung, welche für Büdinger hinreicht, um daraus den „Kern der Aussetzungsgeschichte" abzuleiten [2]) — diese Vermuthung erklärt höchstens, wie

---

[1]) Aegyptische Einwirkungen auf hebräische Culte (Schluß). S. 19 ff. (Sitzungsberichte der phil. histor. Classe der kais. Akadem. d. Wiss. LXXV Bd. S. 26).

[2]) Die bezügliche Ausführung Büdingers ist überhaupt höchst wunderlich und liest sich eher wie ein Stück talmudischer Dialektik als wie eine historische Untersuchung. Die „Ausführlichkeit" bei der Beschreibung des Gefäßes, worin das Kind ausgesetzt wird, soll „seltsam" sein. (Es ist nichts erzählt, was, wenn ausgelassen, der Leser nicht ergänzen müßte). Eine „Wanne" wäre „ausreichend", ein „Geräth" (Keli) (nach „Jes. 18, 12") „verständlich" gewesen. (Man denke sich im Deutschen erzählt, eine Mutter habe ihr Kind in einem „Geräthe" ausgesetzt!! Die Berufung auf die Stelle in Jesaias ist verfehlt, da dort die Bedeutung von Keli als Boot nur aus dem Zusammenhange zu erkennen ist.)

die Hebräer den Namen Osarsyph mißverstanden, nicht was die Aegypter darunter verstanden haben. Was diesen letzteren Punkt betrifft, so wird meines Erachtens demjenigen Glauben zu schenken sein, was Manetho darüber sagt, da es sich hier um einen ägyptischen Namen handelt. Manetho aber fügt an zwei Stellen, wo er diesen Namen erwähnt, den etymologischen Beisatz hinzu, „*ἀπὸ τοῦ ἐν Ἡλίου πόλει Θεοῦ Ὀσίρεως*“, was doch

---

„Das Fremdwort Kasten (thebah) verdeutlicht nicht nur nichts, sondern die durch dasselbe erweckte Vorstellung wird unmittelbar verändert. „Der Zusatz nämlich, welcher das Verleimen und Verkitten der Papyrusblätter beschreibt, belehrt uns, „daß die Tochter Levi's überhaupt keinen Kasten, sondern einen Korb nahm.“ (Welche Grübelei in einer harmlosen fünf Worte umfassenden Notiz! Als wenn ein Kasten nicht auch hätte verpicht werden müssen! Vgl. die Arche Noah's!) Nun kommt die Auflösung dieser angeblichen Schwierigkeiten. „Der Korb „aber heißt hebräisch sal, mit dem Artikel hassal. Wozu „die wunderliche Umschreibung und die Scheu vor „eben dem Worte, dessen Vorstellung verdeutlicht werden soll? Antwort: Der Erzähler will den Anklang an Osalsyf vermeiden!! — Wenn an der betr. Bibelstelle etwas „wunderlich“ ist, so ist es höchstens diese Exegese. Ich kann hierbei nicht unterlassen, auf eine noch seltsamere Auslegung aufmerksam zu machen. S. 9 (Sitzungsber. S. 457) beruft sich Büdinger für seine Behauptung von der „Freigebung der Privatculte“ in älterer Zeit auf den Satz III B. M. 24, 15: „Wer seinem Gotte fluchet, der soll seine Sünde tragen.“ Darin soll ausgesprochen sein, daß „die Verfluchung seines (sic!) Gottes Jedem auf eigene Gefahr überlassen wird,“ und dieser Ausspruch soll „Culte voraussetzen, welche dem Ermessen der Einzelnen überlassen wurden, wenn nur über diesen Einzelcultен die Anerkennung des neuen Gottesbegriffes gewahrt blieb“. (D. h. also: jeder kann gewissen für die Privatverehrung geduldeten Göttern huldigen, aber dem einen Gott muß er auch huldigen!! Demnach konnivirt der Pentateuch den Polytheismus — eine Erfindung, welche an Seltsamkeit wohl kaum Etwas zu wünschen übrig läßt. Die Betonung „seinem Gotte“, auf welche Büdinger noch besonders in einer Anmerkung aufmerksam macht, erinnert an jenen Philosophen, der seine Behauptung, es käme in dem kartesianischen cogito ergo sum auf das „Ich denke“ an, mit den Worten begründete, man müsse cogitó betonen.)

nichts anderes bedeuten kann, als daß der Name „sich von dem „Gotte Osiris in Heliopolis herleite“ [1]) Damit wäre die erste Hälfte des Namens Osarsyph erklärt: Osar ist Osiris. Ueber die zweite Hälfte, die Sylbe syph, sagt Manetho nichts, vielleicht, weil er sie für unwesentlich hielt, Lauth aber hat ohne Zweifel das Richtige getroffen, wenn er darin das den Aegyptern und Hebräern gemeinsame „סוף, Binse, Schilf“ erblickt.

Hiermit wären wir denn zu dem vorläufigen Ergebniß gelangt, daß Osarsyph eine Komposition ist, deren erste Hälfte Osiris und deren andere „Binse, Schilf“ bedeutet. Was bedeutet aber das Ganze? Hier tritt Plutarch aufklärend ein, welcher bemerkt, daß die Aegypter „nicht bloß den Nil, son„dern alles Feuchte geradehin den Ausfluß des Gottes Osiris „nennen, und bei den Festzügen geht immer das Wassergefäß „zu Ehren des Gottes voran; durch die Binse bezeich„nen sie den König und den südlichen Theil der „Welt, die Binse wird übersetzt durch „Trän„kung und Bewegung aller Dinge“. [2]) Es mag dahin gestellt bleiben, in wie weit das Lexikalische dieser Notiz gerechtfertigt ist [3]), soviel aber kann hiernach mit Sicherheit an-

---

[1]) Die Annahme, daß die Worte Manethos soviel wie „Osiriskind“ bedeuten, ist nach Lauth (a. a. O.) lexikalisch nicht zu rechtfertigen.

[2]) de Is. et Osir. c. 36, p. 62, 1 ed. Parthey: *Οὐ μόνον δὲ τὸν Νεῖλον, ἀλλὰ πᾶν ὑγρὸν ἁπλῶς Ὀσίριδος ἀπορροὴν καλοῦσι καὶ τῶν ἱερῶν ἀεὶ προπομπεύει τὸ ὑδρεῖον ἐπὶ τιμῇ τοῦ θεοῦ. θρυῷ βασιλέα, καὶ τὸ νότιον κλίμα τοῦ κόσμου γράφουσι καὶ μεθερμηνεύεται τὸ θρύον ποτισμὸς καὶ κίνησις πάντων.*

[3]) S. d. Bemerkung Lepsius' in Plutarch ed. Parthey S. 229. Plutarch kann sich in Betreff der Bedeutung des hieroglyphischen Zeichens geirrt haben, seine Angabe aber, daß Osiris mit Wasserpflanzen — wir haben *θρύον* nur nach dem Vorgange Partheys mit „Binse“ übersetzt, obwohl diese Uebersetzung nicht ausgemacht ist — verehrt ward, wird dadurch nicht alterirt.

genommen werden, daß die Binse, als Wasserpflanze, zu dem Gotte Osiris in sehr enger Beziehung stand. Unter dieser Voraussetzung ist es nur wahrscheinlich, daß der Gott, als Gott des Wassers oder der Feuchtigkeit, mit einer zusammengesetzten Benennung bezeichnet wurde, deren einen Theil sein gewöhnlicher Name — Osiris —, deren zweiten aber das ägyptische Wort für Binse ausmachte. Diese Komposition würde — wenn wir für Binse סוף, als die geläufigste ägyptische Bezeichnung derselben [1]) setzen — Osarsyph lauten d. h. „Binsen- oder Schilf-Osiris". Derartige Benennungen von Gottheiten nach einem Attribute, das eine bestimmte Richtung ihres Waltens bezeichnet, waren ja im Alterthume nichts Ungewöhnliches. Man denke nur an Baal-sebub (Fliegenbaal), Baal-thamar (Gurkenbaal, als priapeische Gottheit s. Movers, Phönizier I 661), Anammelech (Heerdenmoloch) u. a. m. Mit dieser Erklärung aber ist auch der Schlüssel zu der Behauptung Manethos gegeben, daß Osarsyph der ägyptische Name von Moses gewesen sei [2]). Denn dieser Name konnte dem unter Binsen oder im Schilfe Gefundenen ganz wohl beigelegt werden, daran aber, daß der Name Zuname eines Gottes war, darf man keinen Anstoß nehmen, denn der Gebrauch von Götternamen als Manns- oder Frauennamen ist ebenfalls im Alterthume keine ungewöhnliche Erscheinung, wie Hermes, Dionysos, Apollon u. a. beweisen. Es kann also die Angabe Manethos, daß Moses Osarsyph geheißen habe, möglicherweise auf Wahrheit beruhen, nur ist der Ursprung dieses Namens aus der Erzählung von seiner Aussetzung, nicht

---

[1]) סוף erscheint in der Bibel überall als Charakteristikum Aegyptens. Es ist jedenfalls eine Wasserpflanze, ob es Binse, Schilf, oder Meergras bedeutet, ist für unsere Untersuchung gleichgiltig. Vgl. die vorhergehende Anm.

[2]) Ob auch „Moses" ägyptisch ist, mag dahingestellt sein. Unsere Untersuchung wird davon nicht berührt.

diese aus jenem abzuleiten. Die Beziehung des Namens auf die Aussetzungsgeschichte war, wie diese selbst, Manetho unbekannt.

Ich kehre jetzt zum Gegenstande zurück, nachdem sich aus dieser Digression ergeben hat, daß die Fäden des ägyptischen Mythus von Osiris, als dem Nil- oder Wassergotte, auch mit einer anderen Persönlichkeit des jüdischen Alterthums, mit Moses, verknüpft sind. Hier aber drängt sich die Frage auf, wie es komme, daß die Hagada, oder vielmehr die hellenistische Sagenmengerei jenen Mythus nicht sowohl auf Moses als auf Joseph übertragen hat? Diese Frage löst sich auf die einfachste Weise. Jener Mythus dreht sich, wie man sich erinnern wird, um den Kern der Begräbnißgeschichte, er konnte also nur auf eine solche biblische Persönlichkeit übertragen werden, welche ebenfalls in Aegypten begraben oder beigesetzt war. Demnach mußte die Hagada von selbst auf Joseph verfallen. Aber auch ein innerer Grund ist für die Identificirung von Joseph und Osiris vorhanden. Die Begräbnißgeschichte des Osiris steht nämlich wesentlich mit seiner Qualität als Wassergott in Verbindung, wie dies durch die Bemerkung Plutarchs bestätigt wird, wonach „die sogenannte Einschließung des Osiris in den Sarg wohl nichts „anderes bedeuten solle, als das Versiegen und Verschwinden „des Wassers". [1]) Nun aber wird auch Josephs Name mit dem Wasser in Verbindung gebracht, denn es heißt von ihm in dem Segen Jakobs [2]): „Ein sprossender Sohn ist Joseph, ein „sprossender Sohn an der Quelle". Die hierin ausgesprochene Beziehung Josephs zu dem Wasser war aller Wahrscheinlichkeit

---

[1]) *ἡ γὰρ λεγομένη κάθειρξις εἰς τὴν σορὸν Ὀσίριδος οὐδὲν ἔοικεν ἀλλ' ἢ κρύψιν ὕδατος καὶ ἀφανισμὸν αἰνίττεσθαι* daf. c. 39, S. 68.

[2]) I B. M. 49, 22.

nach Veranlassung, daß der Synkretismus von Joseph und Osiris grade auf der Qualität des letzteren als Wassergottes sich aufbauete. Diese Vermuthung wird durch die oben (S. 33) angeführte talmudische Stelle, wonach Josephs Leichnam in den Nil versenkt wurde, „damit sein Wasser gesegnet würde", zur Gewißheit, wie es denn zweifellos ist, daß auch sonstige hagadische Beziehungen Josephs zu dem Wasser [1]) ursprünglich auf die Vermischung Josephs mit Osiris als dem Wassergotte zurückgehen. Noch ein anderer — topographischer — Umstand mag bei der Entstehung dieses Synkretismus mitgewirkt haben. Bekanntlich war eine der vornehmsten Kultusstätten des Osiris zu Heliopolis, und wenn der Gott hier auch vorzugsweise als Sonnengott verehrt wurde, so war doch dadurch seine Beziehung zu dem Wasser und der Feuchtigkeit gewiß nicht gänzlich ausgeschlossen. Diese Stadt aber — das biblische On — spielt grade in der Geschichte Josephs eine hervorragende Rolle [2]). Die Verflechtung dieser Stadt mit der hebräischen Urgeschichte mag denn auch die Erklärung dafür bieten, daß Manetho, wie erwähnt, bei der Etymologie des Wortes Osarsyph grade auf den dort (in Heliopolis) verehrten Osiris Bezug nimmt, sowie denn auch seine Angabe, daß Moses daselbst Priester gewesen, auf diesen Umstand zurückgehn mag. Endlich mag hier noch an den dem Osiris gewidmeten Apiskultus und im Zusammenhange hiermit daran erinnert sein, daß Joseph in der Bibel [3]) mit einem „Stier" verglichen wird. Doch bleibe es dahin gestellt, in wiefern dieser Vergleich zur Identificirung Josephs und Osiris beigetragen.

---

[1]) Bab. bathr. 118b: וידגו לרוב בקרב הארץ מה דגי שבים מים מכסים עליהם ואין העין שולטת בהם אף זרעו של יוסף אין העין שולטת בהם.

[2]) I B. M. 41, 45, 50.

[3]) V B. M. 33, 17 vgl. dazu Bab. Kam. 17a.

V.

Amthelai-Amalthea und Abraham-Herakles.

Im Talmud [1]) und in jüngeren Hagadas [2]) wird erwähnt, daß die Mutter Abrahams „Amthelai Tochter Karnebo's" (אמתלאי בת כרנבו) geheißen habe. Beer [3]) versucht verschiedene Erklärungen des Namens Amthelai und fragt zuletzt: „Wäre „sonach etwa Amthelai aus dem griechischen Ἀμάλθεια entsprungen und hätte ähnliche Bedeutung („die in Wonne und Ueberfluß Lebende")?" Mit der Zusammenstellung von Amthelai und Amalthea hatte Beer die richtige etymologische Fährte berührt, sie mit Glück zu verfolgen, hinderte ihn aber das Vorurtheil, daß alle hagadischen Anklänge an die griechische Mythologie jünger als diese und ihr entlehnt wären, daß also auch Amthelai aus Amalthea erklärt werden müsse. Wie unbegründet dieses auch schon durch die voraufgehenden Untersuchungen hinlänglich entkräftete Vorurtheil ist, läßt sich am Schlagendsten an dem Worte Amalthea nachweisen. Denn dieses kann nicht einmal aus dem Griechischen erklärt werden — die angegebene Bedeutung der „in Wonne und Ueberfluß Lebenden" ist eine ganz willkürliche, oder doch etymologisch gezwungene —, vielmehr muß das griechische Wort Amalthea aus Amthelai unserer Hagada erklärt werden. Auch sie ist nämlich der Ueberrest eines Synkretismus, welcher unter der unschuldigen Maske eines Ammenmährchens — diesmal im buchstäblichen Verstande des Wortes — in das Judenthum eingedrungen ist. Der Ursprung desselben kann aller-

---

[1]) Bab. batra 91 a. Sachs (Beitr. I, S. 32) verkennt diese Notiz.

[2]) Pirke di R. Elieser c. 26. und Buch Hajaschar, Absch. Noah.

[3]) Leben Abrahams nach Auffassung der jüd. Sage S. 97; vgl. auch Kämpf, Phönizische Epigraphik S. 62.

dings nur auf dem Umwege durch die griechische Mythologie aufgefunden werden. Nach einer kretischen Legende soll Zeus auf Kreta heimlich geboren und mit der Milch der Ziege Amalthea aufgesäugt worden sein [1]). Diese Legende ist phönikischen Ursprungs und von Kreta aus, wie manches Andere, in die griechische Theogonie eingedrungen [2]). Demnach bezog sich die Legende ursprünglich nicht auf den hellenischen Zeus, sondern auf den phönikischen Baal-Moloch, der allerdings hellenistisch auch Zeus heißt [3]), unter dem bekannteren Namen des Herakles aber (nicht zu verwechseln mit dem Heros gleichen Namens) von Phönikien aus in die griechische Götterwelt eingewandert ist [4]). Nun berichtet Josephus [5]) nach einer Mittheilung Alexanders Polyhistor, daß der Hellenist Malchos-Kleodemos von einer kriegerischen und sogar verwandtschaftlichen Verbindung der Söhne Abrahams mit Herakles wie von einer historischen Thatsache erzählte. Die seltsame Nachricht läßt sich unschwer als der Ausfluß einer stattgefundenen Vermengung Abrahams mit dem phönikischen Herakles erkennen; dieser Synkretismus aber hat aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich viel größere Dimensionen eingenommen, als sich aus den wenigen in Excerpten erhaltenen Ueberresten nicht-jüdischer Hellenisten jetzt ermitteln läßt. Er lag ja überhaupt ganz in dem Geiste jener Zeit. „Zum Beweise dieser Theokrasie und des Synkretismus der

---

[1]) Preller, Gr. Mythol. (3. Aufl.) I. S. 31 und 105.

[2]) Das. S. 43 ff.

[3]) Freudenthal, Hellenistische Studien S. 134.

[4]) Stark in Schenkels Bibellexikon s. v. Herakles. Auf der Vermengung des phönikischen Gottes dieses Namens mit dem griechischen Heros beruht es wahrscheinlich, wenn (Preller a. a. O. S. 30) der letztere nach der aetolischen Heraklessage sich im Besitze des Wunderhorns der Amalthea befindet, obwohl dieses wahrscheinlich nicht zu dem ursprünglichen Inventar des Amaltheamythus gehört.

[5]) Ant. I, 15, p. 80. Oberthür.

„vorderasiatischen, namentlich der syrophönizischen Religion" — sagt Movers [1]) — „wollen wir hier anführen, daß sogar die „israelitische Sage sich mit der heidnischen Mythologie und allem „Anscheine nach schon sehr frühzeitig vermengt hatte. Das „merkwürdigste Beispiel der Art ist, daß Abraham, der Stamm„vater der Israeliten, mit dem Urahn der Semiten, dem mythi„schen Bel-Saturn für identisch gehalten und von den Arabern, „Neuperfern, Babyloniern, Phöniziern und Syrern auf manch„erlei Weise verwechselt wurde". Auf dem Wege einer solchen Vermengung von Abraham und dem phönikischen Zeus-Herakles kann denn auch die Amme oder Nährmutter des letzteren in gleicher Eigenschaft mit der Geschichte des ersteren verflochten worden sein. Diese Vermuthung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man erwägt, was Freudenthal [2]) glaubhaft gemacht hat, daß Malchos-Kleodemos ein Samaritaner gewesen. Bei den samaritanischen Hellenisten aber kommen auch sonst Vermischungen von Heidnischem und Jüdischem, insbesondere Vermengungen der Geschichte Abrahams mit der phönikischen Heraklessage vor. So erzählt der von Freudenthal gleichfalls als Samaritaner enthüllte Ps. Eupolemos [3]), daß Abraham in Phönikien eingewandert sei, dort die Kenntniß der Astronomie und anderer Wissenschaften verbreitet und den Phönikern Schutz gegen ihre Feinde geboten habe. Diese Züge sind der Heraklessage entlehnt [4]); denn in gleicher Weise, wie es hier von Abraham behauptet wird, ist, wie Movers [5]) bemerkt, „Bel

---

[1]) Phönizier I, S. 86.

[2]) Das. S. 130 ff.

[3]) Euseb. pr. ev. IX, 17; vgl. Freudenthal das. S. 91.

[4]) Möglich, daß auch von daher die bei jüdischen Hellenisten und in der talmudischen Litteratur vorkommenden Schilderungen Abrahams als eines sternkundigen Weisen stammen. (Die Zusammenstellung der Quellen bei Freudenthal a. a. O. S. 98).

[5]) Das. S. 98.

„oder Herakles nicht bloß in Babylonien Astronom und Erfin-
„der der Astronomie, Verfasser heiliger Bücher und der geheim-
„nißvollen Säulenschrift. Er ist ferner auch in Phönizien,
„besonders in Tyrus, Inhaber geheimer Wissenschaften und
„heißt *Ἡρακλῆς ὁ φιλόσοφος*". Ebenso ward Herakles auch als Heerführer und Stadtkönig (Melkarth) verehrt [1]). Es ist ferner wahrscheinlich, daß der phönikische Herakleskultus selbst in dem samaritanischen Gottesdienste theilweise gepflegt wurde, denn dieser war niemals frei von heidnischen Beimischungen und es gab Zeiten, wo die Samaritaner für Abkömmlinge der Phöniker gelten wollten [2]). Es wird daher mit dem *Ζεὺς ξένιος*, dem sie ihren Tempel weihten [3]), wohl so sich verhalten, wie Freudenthal [4]) vermuthet, daß nämlich darunter kein anderer Gott, als der bald Zeus bald Herakles genannte Baal-Moloch gemeint war. Und was das Bild der Taube betrifft, dessen Anbetung ihnen vom Talmud [5]) vorgeworfen wird, so steht dasselbe vielleicht im engsten Zusammenhange mit der Legende von der Aufsäugung des Zeus-Herakles [6]); denn auch Tauben werden als Ernährerinnen des jungen Zeus in der kretischen Legende neben der Ziege Amalthea genannt [7]). Unter so bewandten Umständen konnte die angebliche Nährmutter des Zeus-Herakles leicht auch auf den mit diesem identificirten Abraham übertragen werden.

---

[1]) Das. S. 343.
[2]) Freudenthal das. S. 97.
[3]) II. M. B. 6, 2.
[4]) Das. S. 134.
[5]) Chullin 6 a.
[6]) Diese Beziehung scheint mir näher zu liegen, als die von Freudenthal (das. Anm.) angenommene zu dem Astarte-Kultus. Allerdings erscheint die Taube in diesem Kultus nach Movers das. I. S. 632 als stehendes Symbol. Der Gang meiner Untersuchung wird von der Entscheidung dieser Frage nicht berührt.
[7]) Preller das. I. S. 105.

Diese Vermuthung erhält aber nahezu die Dignität der Gewißheit durch eine weitere Angabe unserer Talmudstelle, vorausgesetzt, daß man dieselbe richtig versteht. Nach dieser Angabe soll nämlich auch die Mutter Hamans (המן) Amthelai geheißen haben. Die Aufnahme und Mittheilung dieser verwunderſamen Notiz ist nur aus der unkritischen Harmlosigkeit zu erklären, welche, wie wir im Verlaufe dieser Abhandlung zum Oftern wahrzunehmen Gelegenheit hatten, auf dem Gebiete der Hagada obwaltet. Uns aber muß schon die bloße Zusammenstellung des Stammvaters der Juden mit dem eingefleischtesten Judenfeinde, des Monotheisten mit dem Heiden befremden, wie es uns nicht minder stutzig machen muß, daß die Mütter dieser beiden Männer den gleichen Namen führen, ungeachtet der eine von ihnen ein Hebräer, der andere ein Perser war. Der Talmud scheint übrigens selbst das Anstößige dieser Notiz gefühlt zu haben, denn es geschieht wohl nur aus diesem Grunde, daß er die Genealogie der beiden Männer bis auf ihre Großväter mütterlicherseits verfolgt, wobei er dann den Namen derselben verschiedene, den Charaktereigenschaften ihrer Enkelsöhne entsprechende Bedeutungen beilegt. Auf diese Weise sollen die einander so ungleichen Männer, welche die Namensgleichheit ihrer Mütter in eine unpassende Verbindung gebracht hat, durch die Väter derselben wieder auseinandergehalten werden. Allein diese Auskunft (von der noch weiter unten die Rede sein wird) kann, so diplomatisch sie sein mag, eben deshalb unser Bedenken nur verstärken. Dasselbe bleibt es auch gegenüber den Versuchen Beers und Kämpfs (a. a. O.) bestehen, welche der Amthelai Hamans eine andere etymologische Bedeutung beilegen, als der Abrahams. Jener Name sollte nämlich bedeuten אֵם תְּלֵאי „Mutter des Gehängten (Haman's)". Gegen diese Erklärung ist, abgesehen von dem sprachlich Bedenklichen, einzuwenden, daß der Name einer Mutter doch nicht von der Todesart ihres

Sohnes abgeleitet werden kann. An einen Witz aber, und noch dazu an einen so abgeschmackten, hat der Autor der talmudischen Notiz sicherlich nicht gedacht, da er plan und nüchtern erzählt. Alle Bedenken schwinden dagegen, wenn man das ה des Wortes המן in ח emendirt. Man braucht sich nämlich nur zu erinnern, daß der phönikische Herakles auch Hhamman hieß (בעל חַמָּן, wie er insbesondere als Stadtkönig von Tyrus verehrt wurde, Movers a. a. O. S. 343), und es wird einleuchten, wieso der persische Judenfeind in die nächste Nachbarschaft Abrahams gerathen, wieso ferner die Namensgleichheit ihrer Mütter entstanden ist. Der Haman an unserer Stelle ist ursprünglich als (Baal) Hhamman-Herakles mit Abraham identisch gewesen. Später, als der mythologisch-synkretistische Ursprung dieser Zusammenstellung längst in Vergessenheit gerathen war, substituirte man für den unbekannten und unverstandenen Hhamman, der Lautähnlichkeit folgend, den persischen Haman. So wurde die **eine** Persönlichkeit (Hhamman-Abraham) in zwei zerlegt. Die Namensgleichheit der Mütter aber bestätigt noch jetzt die ursprüngliche Identität der Söhne.

Was nun die Etymologie des Namens אמתלאי betrifft, so stimmt dieselbe mit den bisherigen Resultaten dieser Untersuchung völlig überein. Sie verweist uns dahin, woher die ganze hier behandelte Legende stammt, nach Phönikien. Entsprechende phönikische Namensbildungen lassen uns die Wahl zwischen zwei Erklärungen. Entweder ist, wie Kämpf (a. a. O.) annimmt, אמתלאי soviel wie אַמַּת אֵל (vgl. den Namen der Mutter Eschmunefers אַמַּתְעַשְׁתֹּרֶת = אַמַּתַּעַשְׁתֹּרֶת daf.). Hiernach würde der Name bedeuten: „Magd Gottes", was auch soviel heißen kann wie

„Amme oder Ernährerin Gottes", in welcher Eigenschaft Amalthea in dem griechischen Mythus erscheint. Oder aber der Name ist in אֵם אֵל „Mutter Gottes" aufzulösen (wie auch Levy [1]) אמעשחרת für אמעשחרת erklärt) und er würde dann eine Gottheit bezeichnen, welche der assyrischen Mylitta (מולדת) entspricht. Auch Rhea, die Göttermutter, insbesondere die Mutter des kretischen Zeus [2]), führt den Namen Ἀμμὰ (= אֵם) [3]). Für die letztere Etymologie würde der Umstand sprechen, daß in unserer Hagada Amalthea als Mutter auftritt. Vielleicht beruht die verschiedene Bezeichnung der Amalthea als Amme in dem griechischen und als Mutter in dem phönikisch-jüdischen Mythus auf der Verschiedenheit der etymologischen Erklärungen des Namens, welche ich hier angeführt habe, indem jener von der erstangeführten, dieser von der letzteren Auffassung ausgegangen ist. Doch sei dem, wie ihm wolle, soviel dürfte sich mit Sicherheit aus dieser Untersuchung ergeben haben, daß die griechische Amalthea sowohl ihrer Wesenheit wie der etymologischen Bedeutung nach mit der Amthelai unserer Hagada identisch ist und daß Etymologien wie Ἀμάλθεια i. q. Ἀλθαία von ἄλθω, ἀλθαίνω i. e. αὔξειν, θεραπεύειν [4]) und ähnliche fortan außer Kurs zu setzen sind.

Ich komme nun auf den oben berührten Umstand zu sprechen, daß der Talmud auch die Großväter Abrahams und Hamans mütterlicherseits mit Namen nennt. Zu diesem Behufe gebe ich

---

[1]) Phöniz. Studien III, S. 47.

[2]) Hesiod Th. 468 ff.

[3]) Etym. magn. s. v. Ἀμμά — *Καὶ ἡ Ῥέα δὲ λέγεται καὶ ἀμμὰς, λέγεται καὶ ἀμμία.* Vgl. Movers a. a. O. S. 586. Die Form ἀμμάς (mit Sigma) würde das ת in der zweiten Erklärung rechtfertigen.

[4]) Preller (1. Aufl.) a. a. O. S. 81 * * In der neuesten Aufl. S. 31 wird eine Etymologie Schömanns angeführt, wonach der Name aus ἄμμα und ἄλθω bestehen soll. Diese ist auch nur zur Hälfte richtig.

die Stelle ihrem ganzen Umfange nach. Sie lautet: אמר רב חנן בר רבא אמר רב אמיה דאברהם אמתלאי בת כרנבו אמיה דהמן אמתלאי בת עורבתי וסימנך טמא טמא טהור טהור „Rab Chanan, „Sohn Rabas sagte im Namen von Rab: die Mutter Abra„hams hieß Amthelai, Tochter Karnebos, die Mutter von Ha„man Amthelai Tochter 'Ourbatis. Als Merkzeichen diene: „Vom Unreinen kommt Unreines, vom Reinen Reines". D. h. wie Raschi (z. St.) bemerkt, in dem Namen von Abrahams, des Reinen, Großvater (Karnebo) bedeutet die Silbe Kar (כר) Schaf, welches zu den reinen Thieren gehört, während 'Ourbati, der Name von Hamans, des Unreinen, Großvater an den unreinen Raben (עורב) erinnert. Ich habe schon oben bezüglich der Namhaftmachung der Großväter erwähnt, daß ich dieselbe für einen diplomatischen Ausweg ansehe, um die durch die Namen ihrer Mütter in eine unliebsame Verbindung gerathenen höchst ungleichen Männer, Abraham und Haman, auseinanderzuhalten. Demnach wären diese Namen als für den bezeichneten Zweck angelegte Erfindungen zu betrachten. Es ist jedoch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß wenigstens der erstere Name — Karnebo — zu dem ursprünglichen Inventarium der Amalthea-Legende gehört [1]). In diesem Falle steht vielleicht die Sylbe Kar „Schaf" mit der Bezeichnung der Amalthea als einer „Ziege" in Beziehung und dürfte der Mythus von der Ernährung des Zeuskindes durch eine Ziege, wie der von dem „Horn" der Amalthea auf ein Mißverständniß oder allzubuchstäbliches Verständniß dieses Namens zurückzuführen sein [2]). Den Namen 'Ourbati aber möchte ich mir getrauen mit Bestimmtheit für eine spätere im Gegensatze zu dem Namen Kar-

---

[1]) Die von Beer und Kämpf (a. a. O.) versuchten Erklärungen des Namens entbehren jeder Begründung.

[2]) Bei den Kariern (einem phönikischen oder kanaanitischen Volksstamme Movers a. a. O. S. 17) bedeutete Kar nach Hesych. s. v. das Schaf.

nebo und für den angegebenen Zweck der Auseinanderhaltung von Abraham und Haman geschaffene Bildung zu erklären.

Wie übrigens der Name Amthelai auf mythischen Ursprung zurückzuführen ist, so hat sich seiner auch die spätere jüdische Mystik bemächtigt. Der Name, insofern dabei an die Mutter Hamans gedacht wird, soll, sieben oder vierzehn Mal ausgesprochen, Widersacher unschädlich machen können [1]). Wenn man bei dreimaligem Aussprechen dieses Namens an die Mutter Abrahams denkt, so findet man Gunst bei Großen [2]). Weitere Mysterien, den Namen Amthelai betreffend, findet man bei dem Sammler Asulai [3]).

VI.

Der Heraklesmythus und seine Beziehung zu Simson und David.

Unter dem Gesichtspunkte, von welchem aus wir den Namen Amthelai betrachtet und seine Bedeutung, sowie die Beziehung Abrahams zur Heraklessage erkannt haben, erscheint nunmehr die ganze talmudische Stelle (a. a. O.) erst in der rechten Beleuchtung. Wir lesen nämlich daselbst weiter: אמיה דדור נצבת בת עראל (oder עדיאל nach einer LA. Lamprontis [4])) שמה אמיה (nach anderer Lesart נשיך) דשמשן צללפונית ואחתיה נשין „Die „Mutter Davids hieß Nizebeth, Tochter Adels (Adiels), die „Mutter Simsons Zlellponith und seine Schwester Naschjan „(Naschik)". Schon im Talmud (das.) wird die Frage aufgeworfen, wozu dies seltsame Namensverzeichniß solle, worauf die Antwort ertheilt wird, daß es „zur Widerlegung der Ungläubi-

[1]) Lampronti, Pachad Jiz. s. v. הכן.
[2]) Das. s. v. אברהם.
[3]) Kikkar l'aden zu Soferim S. 126 a.
[4]) A. a. O. s. v. דוד.

gen (Apikorssim) diene". Raschi bemerkt erklärend zu dieser Stelle, es sei anstößig, daß in der h. Schrift die Mutter Abrahams allein von den Müttern der Erzväter, die Mutter Davids allein von allen Königsmüttern nicht namentlich erwähnt sei. Bei Simsons Mutter sei die Verschweigung des Namens deshalb auffallend, weil grade von ihr viel in der h. Schrift gesprochen werde. Um nun den bezüglichen Fragen der „Ungläubigen" zu begegnen, wären die vermißten Namen hier und zwar laut prophetischer Ueberlieferung nachgetragen. Von Hamans Mutter freilich werde der Name nur wegen seiner Uebereinstimmung mit dem Namen von Abrahams Mutter angeführt und die Schwester Simsons werde nur gelegentlich der Erwähnung von dem Namen seiner Mutter genannt. Man sieht dieser Erklärung das Gewundene und Gezwungene zu deutlich an, als daß darüber ein Wort zu verlieren nöthig wäre. Wer, sonderbar genug, seinen Unglauben darauf begründet, daß in der Bibel ein wissenswerther Name fehlt, der wird sich schwerlich durch die Namhaftmachung der Mütter Abrahams, Davids und Simsons bekehren lassen, da er nach anderen Namen mit gleichem Rechte fragen kann. Zudem lauten manche von den angeführten Namen so seltsam, daß man sich wundern muß, wie man selbst in jener alten Zeit an ihre Echtheit glauben können. Amthelai und Karnebo sind bereits als unecht erwiesen worden. Was den Namen Nizebeth betrifft, so zählt Zunz [1]) ihn zu denjenigen, welche sicher den Heiden entlehnt sind, ohne freilich diese Behauptung näher zu begründen. In der Bibel kommt der Name allerdings nicht vor. Adiel ist ein in der Chronik [2]) nicht ungewöhnlicher Name. Zlellponith dürfte vielleicht nur eine Verschreibung von Hazlellponi sein, welches Wort als

---

[1]) Namen der Juden S. 25.
[2]) I Chron. 4, 36. 9, 12 und sonst.

Frauenname ein Mal in der Chronik [1]) vorkommt. Dagegen erscheint Naschjan oder Naschik nirgends in der Bibel, sieht auch einer hebräischen Bildung wenig ähnlich. Unter solchen Umständen darf man wohl behaupten, daß der Talmud und selbst der Autor des Namensverzeichnisses nicht mehr gewußt habe, auf welchem historischen Sachverhalte dasselbe beruhe. Eine dunkle Ahnung desselben ist allerdings, wie wir weiter sehen werden, in der von dem Talmud gegebenen Antwort enthalten; diese Ahnung aber ist durch die Erklärung Raschis, wie es ja von diesem sonst so verläßlichen Kommentator in unserm Falle kaum anders erwartet werden kann, nicht aufgehellt, sondern nur noch mehr verdunkelt worden.

Sehen wir indessen von den Frauennamen, womit dieses Verzeichniß die biblische Geschichte bereichern will, vorläufig ab. Der wichtigste Umstand in dieser Notiz, von welchem allein aus das Geheimniß ihrer Genesis erschlossen werden kann, ist, daß sie ausschließlich die drei Persönlichkeiten Abrahams, Davids und Simsons in Betrachtung zieht. Diese Zusammenstellung ist seltsam genug, wenn es sich auch dabei nicht unmittelbar um die Personen selber handelt, denn man ist sonst nicht gewohnt, Simson in der nächsten Nachbarschaft von Abraham und David, zweien der hervorragendsten Lichtgestalten der biblischen Geschichte, zu erblicken. Nachdem nun Raschis Erklärung über diesen befremdlichen Umstand kein Licht verbreitet, so muß ein anderer Weg eingeschlagen werden, um darüber Aufschluß zu erlangen. Diesen Weg aber hat uns die vorangehende Untersuchung bereits deutlich gezeigt. Was wir nämlich von der Notiz über Abraham nachgewiesen zu haben glauben, daß dieselbe ein in den Talmud versprengter Ueberrest einer ehemaligen hellenistischen Vermischung von Abraham und Herakles ist, dasselbe gilt auch in Be-

[1]) I Chron. 4, 3.

treff der Notiz von David und Simson, welche gleichfalls, wie wir Grund haben, anzunehmen, einer Vermischung mit Herakles ausgesetzt gewesen sind. Auf der Grundlage dieses Synkretismus ist die Zusammenstellung in unserer Notiz entstanden und es konnte demselben leicht werden, Simson in die Nähe von Abraham und David zu bringen, nachdem es ihm gelungen war, sogar Haman in diese erlauchte Gesellschaft einzuschmuggeln. Der Umstand aber, daß, wie unsere Annahme voraussetzt, Herakles mit drei verschiedenen biblischen Persönlichkeiten identificirt wurde, kann kein Bedenken erregen. Das Ideal, welches durch eine Gottheit ausgedrückt werden soll, erfährt in der Mythologie oft verschiedene Personifikationen. So erscheint z. B. das griechische Ideal der Heldenkraft neben Herakles auch durch Theseus, welcher der „andere Herakles" (*ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς*) heißt, verwirklicht. In gleicher Weise führt der phönikische Herakles, nämlich Baal — in welchem Worte einen monotheistischen Begriff nachzuweisen Renan [1]) sich vergeblich bemüht hat — verschiedene Beinamen, welche ohne Zweifel ebensoviele Inkarnationen desselben bezeichnet haben. Von diesen Beinamen giebt es nun zwei, welche mit den Namen David und Simson so auffallend übereinstimmen, daß schon dadurch allein eine Vermischung derselben auf der Grundlage einer synkretistischen Betrachtungsweise sich herausbilden konnte.

Wir wissen nämlich aus einer der Chronik des Eusebius [2]) entnommenen Nachricht des Syncellus [3]), daß Herakles bei den Phönikern auch *Διασανδὰν*, nach anderer Lesart *Διβδᾶν* zubenannt wurde. Die letztere Lesart hat Scaliger in den Noten

---

[1]) Considérations sur les peuples sémitiques im Journal asiatique 1859, p. 220 ff.

[2]) Chron. ed. Schoene p. 28.

[3]) p. 290 *Ἡρακλέα τινές φασιν ἐν Φοινίκῃ γνωρίζεσθαι Διασανδὰν ἐπιλεγόμενον κ. τ. λ.*

zu Eusebius in Δωδᾶν umzuändern für nöthig befunden [1]), welchen Namen er als gleichbedeutend mit דוד — der Geliebte, oder Liebenswürdige [2]) — erklärt [3]). Daß Herakles diesen Beinamen geführt haben kann, dafür spricht der Name der Coelestis Dido (דידה), neben welcher Herakles erscheint [4]) und die gleichsam die weibliche Ergänzung desselben bildet [5]). Hier haben wir demnach einen Beinamen des Herakles, der dem hebräischen דוד oder דויד (David) zum Verwechseln ähnlich sieht. Außer dieser Namensähnlichkeit konnten einen synkretistischen Sinn leicht auch andere Vergleichungspunkte darauf führen, den heldenhaften, von der Sage verherrlichten jüdischen König mit dem phönikischen Herakles zu vermengen. Freilich ist darüber, daß dies wirklich geschehen, nichts Gewisses bekannt, indessen wo so manche biblische Persönlichkeit nachgewiesenermaßen mit einem heidnischen Gotte oder Heros eine Mischung hat eingehen müssen, da darf man von einer so hervorragenden Persönlichkeit wie David erwarten, daß er diesem Schicksal am wenigsten entgangen ist.

Was ferner Simson (שמשון) betrifft, so leitet sich dieser Name von שמש „Sonne" her. Dasselbe ist der Fall bei Baalschemesch (בעל — שמש), wie Herakles als Sonnengott bezeichnet wurde [6]). Wie sehr aber eine Vermischung von Simson

---

[1]) Die Umänderung wäre meines Erachtens kaum nöthig, da das ו in דויד griechisch leicht auch durch β wiedergegeben worden sein kann, da auch die Schreibung Δαβιδ, Ναβε für Ναϋε (נעה) vorkommt.

[2]) Fürst, Onomasticon N. 2856.

[3]) Movers a. a. O. S. 460. Derselbe will Σανδάν lesen. Doch scheint mir die Lesart Scaligers durch den Namen Dido, auf welche Movers selbst hinweist, nicht in geringem Maße begünstigt. Auch Stark (in Schenkels Bibellexikon s. v. Herakles) behält Diodas bei.

[4]) Movers das. S. 461 und S. 609 ff.

[5]) Scaliger, de em. tempp. in den Anmerk. zu Berossus' Fragmenten.

[6]) Movers a. a. O. S. 174, vgl. auch den Namen Βεελσάμην (בעל שמים) das. S. 176.

und Herakles auch durch anderweite Vergleichungspunkte unterstützt werden konnte, geht am besten daraus hervor, daß man neuerdings versucht hat, dieselbe in eine noch frühere Zeit, als in die hellenistische, zu verlegen [1]).

Fassen wir nunmehr unser Urtheil zusammen, so würde dies dahin lauten, daß wir in unserer talmudischen Notiz den versprengten Ueberrest einer auf hellenistischen, pseudojüdischen Ursprung zurückgehenden Vermischung des phönikischen Herakles mit Gestalten aus der biblischen Geschichte vor uns haben. Was Abraham und Simson betrifft, so dürfte der ihnen zu Theil gewordene Synkretismus von Samaritanern ausgegangen sein, auf welche wohl auch die früher besprochenen Vermischungen biblischer Personen mit heidnischen Göttern und Heroen zurückzuführen sind. Bei dem Synkretismus Davids sind Samaritaner wohl nicht betheiligt gewesen, da sie von David, wie von den Gestalten der späteren biblischen Bücher, nichts wissen wollten. So mag denn diese Vermischung auf einen andern Ursprung zurückgehn, waren es doch nicht die Samaritaner allein, welche damals dem Synkretismus huldigten. Darüber aber, daß überhaupt das Bruchstück einer samaritanischen Ausgeburt in das jüdische Schriftthum eindringen und darin sich erhalten konnte, darf man sich trotz der strengen Abschießung der Juden gegen die Samaritaner nicht allzusehr wundern, da auch sonst übereinstimmende Deutungen bei den Samaritanern und in dem jüdischen Midrasch vorkommen, von welchen es „schwerlich wird ausgemacht werden können, ob sie hier oder dort als entlehnte zu betrachten sind" [2]).

Die mythologischen Beziehungen der sonstigen in unserer Notiz vorkommenden Namen zu ermitteln, ist mir nicht gelungen.

---

[1]) Steinthal, Zeitschrift für Völkerpsychologie II, S. 129 ff.
[2]) Freudenthal a. a. O. S. 98.

נצבת kann phönikisch sein [1]); הצללפוני mag mit Beziehung auf den phönikischen Phanes-Herakles gewählt sein [2]), wie נשיין vielleicht identisch mit *Νῦσα*, Tochter des Aristäos [3]), Erzieherin des Dionysos-Herakles [4]) sein mag. Dem sei übrigens, wie ihm wolle, die obenausgesprochene Meinung, daß die talmudische Begründung unserer Notiz, sie diene zur „Widerlegung der Ungläubigen" eine dunkle Ahnung ihres mythologischen Zusammenhanges enthalte, dürfte nach diesen Ausführungen gerechtfertigt erscheinen.

Zum Schlusse bemerke ich, daß auch der angebliche Name von Davids Mutter, wie aus der Mythe entsprungen, so der Mystik verfallen ist. Das 17malige Aussprechen des Namens Nizebeth soll dem Gebete Erhörung sichern [5]).

VII.

Der Vogel Phönix, das Symbol der „Auferstehung" und „unbefleckten Empfängniß".

Bei Pseudo-Aristeas [6]), setzt der Hohepriester Eleasar den Gesandten des Königs Ptolemäus die ethische Absicht des biblischen Verbotes der unreinen Thiere auseinander. Diese Darstellung hat auch der Verfasser des Barnabasbriefes benutzt, jedoch in judenfeindlichem Sinne, indem er nämlich die ethische Auffassung jenes Verbotes als die einzig berechtigte der jüdischen buchstäblichen gegenüberstellt (*„ἄρα οὖν οὐκ ἔστιν ἐντολὴ θεοῦ*

---

[1]) Vgl. נציב אשמון, Fürst Onomastic. N. 3070.

[2]) Movers a. a. O. S. 556 leitet Phanes von פנים ab. Die Etymologie הצל אל סוני »liberatio Dei respicientis me« (Simonis Onomastic. s. v.) ist sinnlos.

[3]) Preller, a. a. O. I, S. 306 (1. Aufl.)

[4]) Movers a. a. O. S. 325 ff. 438.

[5]) Lampronti, Pachad Jizchak s. v. דוד.

[6]) Hist. LXX interpr. 33—39, vgl. Philo de concupisc. 9, 5 (II p. 353 Mang.).

τὸ μὴ τρώγειν, Μωϋσῆς δὲ ἐν πνεύματι ἐλάλησεν" cap. 10) [1]). Großentheils sind es geschlechtliche Untugenden, welche den verbotenen Thieren hier zur Last gelegt werden und die ethische Absicht ihres Verbotes begründen müssen. So heißt es von dem Wiesel bei Aristeas (cap. 39): „διὰ γὰρ τῶν ὥτων συλλαμβάνει, τεκνοποεῖ δὲ τῷ στόματι", und ähnlich hiernach im Barnabasbriefe (das.): „τὸ γὰρ ζῶον τοῦτο τῷ στόματι κύει". Bei Clemens Rom. Recogn. VIII, 25 ed. Migne p. 1384 wird diese Eigenheit dem Raben beigelegt und auch einer Fortpflanzungseigenthümlichkeit der Hühner gedacht, aber als Beweises göttlicher Providenz. Die Stelle lautet: „Pauca quaedam ad indicium et documentum providentiae suae mutato ordine genus servare jussit (sc. conditor) in terris, verbi gratia ut per os conciperet corvus, et per aurem mustela generaret, ut aves nonnullae sicut gallinae interdum ova vel vento vel pulvere concepta parerent etc.". Das von den Hühnern Gesagte kennt auch der Talmud Beza 7 a (דכפנא מארעא vgl. Raschi) und er nennt die auf die angegebene Weise entstandenen Eier Chullin 64 b „ekelhafte Eier (ביצים מוזרות), die jedoch, wer keinen Widerwillen empfindet (נפש יפה), immerhin essen mag". Ebenso weiß der Talmud auch von der Eigenheit des Raben Synh. 108 b: עורב רק. Ich lege kein Gewicht darauf, daß der Talmud in Betreff naturwissenschaftlicher Irrthümer mit den angeführten Autoren übereinstimmt, denn jene wurden von dem Alterthume überhaupt getheilt [2]). Wenn er aber die angeblichen widrigen Begattungseigenheiten gewisser Thiere als göttliche Strafen bezeichnet, welche in Folge moralischer Verirrungen über sie verhängt wurden, so kann man

[1]) Hilgenf. Nov. Test. extr. can. rec. III, p. 74 not.

[2]) S. d. Anführungg. klassischer Zeugnisse in Cotelier's Ausg. des Barnabasbriefes z. St., Bochart Hieroz. III 818.

in dieser Anschauungsweise den Einfluß alexandrinischer Auslegung nach dem Obigen nicht verkennen. In diesem Betrachte ist die folgende Boraitha bemerkenswerth, die an der letzterwähnten Talmudstelle angeführt ist: ת״ר שלשה שמשו בתיבה וכולם לקו כלב ועורב וחם כלב נקשר עורב רק חם לקה בעורו. „Drei Wesen wurden, weil sie in der Arche die Keuschheit verletzt hatten, gestraft: der Hund und der Rabe (beide in Betreff der Art der Begattung) und Ham, der Sohn Noahs (durch schwarze Nachkommenschaft). Vgl. Midr. Ber. cap. 36, Tanchuma Ber. und jer. Taan. cap. 1. (Im Midrasch fehlt jedoch der Rabe, den er das. cap. 33 vielmehr auszeichnet wegen der durch ihn besorgten Speisung des Propheten Elias, Kön. I. 17, 4).

Im Zusammenhange hiermit reproducirt dann der Talmûd (das.) eine (angebliche) Unterredung Elieſers, des Abrahamschen Knechtes, mit Sem, dem ältesten Sohne Noahs, worin der letztere sagt: אשכחיניה אבא דגני בכפנא רתיבותא אורשינא[1] א״ל לא בעית מזוני א״ל חזיתיך דהות טרירא אמינא לא אצערך א״ל יהא רעוא דלא תמות שנא׳ ואומר עם קני אנוך וכחול ארבה ימים. „Den Phönix fand mein Vater (Noah) schlafend in „einem abgesonderten Gemache der Arche. Dieser fragte ihn: „Willst du nichts essen?“ Worauf jener: „Ich sah dich beschäf„tigt und besorgt, da dachte ich mir, ich will dich nicht betrüben“. „Da sprach Noah: „Gott lohne dich (für diese Rücksicht) mit „ewigem Leben“. Deshalb heißt es (Hiob 29, 18): Und ich „sprach: mit meinem Neste werde ich verscheiden, und wie der „Phönix lange leben“. Im Midr. Ber. cap. 19 wird die ewige Lebensdauer des Phönix aus dem Umstande hergeleitet, daß er

[1]) Ueber diesen Namen und sonstiges den Phönix Betreffende s. Eckermann in Erſch und Gruber III Sect. 23 Th. s. v. Phönix, Piper, Mythologie der christlichen Kunst I, § 42, S. 446 ff.

der einzige von allen Geschöpfen die von Eva dargebotene Frucht des verbotenen Baumes zurückgewiesen habe (הכל שמעו לה חוץ מעוף אחד ושמו חול). Hierauf erzählt dann der Midrasch den Mythus von der Selbstvernichtung und sofortigen Wiedererneuerung des Phönix in zweifacher Version: דבי ר' ינאי אמרי אלף שנה הוא חי ובסוף אלף שנה אש יוצאה מקינו ושורפתו ומשייר בו כביצה וחוזר ומגדל אברים וחי ר' יודן בר" שמעון אומר אלף שנים חי ולסוף אלף שנים גופו כלה וכנפיו מתמרטין ומשתייר בו כביצה וחוזר ומגדל אברים. „Im Lehrhause R. Jannai's sagte man: er (der Phönix) lebt tausend Jahre, dann geht ein Feuer von seinem Nest aus und verbrennt ihn bis auf ein Ei groß, das wieder Glieder ansetzt und lebt. R. Judan sagte im Namen R. Simons: er lebt tausend Jahre, nachher löst sein Leib sich auf, seine Flügel fallen ab und es bleibt nur ein Ei groß, das wieder Glieder ansetzt". Alle diese Angaben lassen sich mit Zeugnissen klassischer Autoren belegen. Was die Zahl der Jahre betrifft, so werden dieselben zwar meistens auf fünfhundert angegeben, doch sagt Tac. Ann. VI, 28: de numero annorum varia traduntur. Die Verbrennung des früheren Leibes berichtet Pomp. Mela de situ orb. III, 8, 80, während seine Schilderung von der Geburt des jungen Phönix der Schilderung R. Judans entspricht: deinde putrescentium membrorum tabe (מתמרטין בנפיו) concrescens (מגדל אברים) ipsa se concipit atque ex se rursus enascitur. Das „Eigroß" des Midrasch findet seine Erklärung entweder in dem Myrrhen-Ei Herodot's (II, 73), worein der junge Phönix den Leichnam des Vaters hüllt: *πρῶτον τῆς σμύρνης ὠὸν πλάσσειν ὅσον τε δυνατός ἐστι φέρειν, μετὰ δὲ πειρᾶσθαι αὐτὸ φορέοντα, ἐπεὰν δὲ ἀποπειρηθῇ, οὕτω δὴ κοιλήναντα τὸ ὠὸν τὸν πατέρα ἐν αὐτῷ ἐντιθέναι κ. τ. λ.*, oder der Midrasch würde, wenn er nur das Größenverhältniß der Substanz, woraus der junge Phönix entsteht, im Sinne haben sollte („wie ein Ei groß"), mit Plin. Hist. nat. X, 2

übereinstimmen: **ex ossibus deinde et medullis ejus nasci primo ceu vermiculum, inde fieri pullum etc.** Endlich die Angabe des Talmuds und Midrasch, daß der Phönix in der Arche (oder im Paradiese) der Nahrung sich enthalten, beruht auf der auch von Plinius (das.) berichteten Sage: **neminem exstitisso qui viderit vescentem,** vgl. **Ovid. Met. XV.** 393 f.: **non fruge nec herbis sed turis lacrimis et suco vivit amomi.**

Der ganze Phönixmythus ist aber ursprünglich ägyptisch. „Daß der sterbende Phönix wieder in das Ei zurückkehrt, weist „auf die alte ägyptische Vorstellung hin, daß die Welt aus einem „Ei hervorgegangen sei. Daß aber der Vogel aus dem Orient, „Arabien oder Indien kommt, von wo die Sonne täglich her„aufsteigt, und daß er sich in das Heiligthum der Sonne in „Heliopolis begiebt, beweist deutlich, daß man sich die Periode „in enger Verbindung mit der Sonne selbst dachte. — Von den „Priestern zu Heliopolis war ohne Zweifel die ganze Einklei„dung der Erzählung ausgegangen. Sie hatten in ihrem Son„nentempel ein besonderes Heiligthum des Phönix" [1]).

Hiernach kann nicht bezweifelt werden, daß die Vermengung des Phönixmythus mit der biblischen Geschichte, wie sie in den angeführten Stellen des Talmuds und Midrasch vorliegt, hellenistisch-alexandrinischem Einflusse zu verdanken ist [2]). Es war aber nur eine Anwendung und allzu krasse Erweiterung des jüdischen Midrasch, wenn in der christlichen Kirche dieser Mythus zur Bekräftigung der Lehre von der Auferstehung im Allgemeinen und der Jesu im Besondern benutzt wurde. Diese

---

[1]) Lepsius, die Chronol. d. Aegypter I, S. 180 f.

[2]) Die LXX zu Hiob 29, 18 (*ἡ ἡλικία μου γηράσει ὥσπερ στέλεχος φοίνικος*) hatte ursprünglich gewiß *ὥσπερ φοῖνιξ*, bis ein Verschlimmbesserer קִנִּי von קֵנֶה ableitete und unter dem Phönix die hier ganz ungehörige Palme verstand. — Daß die Fabel auch bei dem Dichter Ezekielos vorkommt, ist bekannt.

Anwendung findet sich zuerst bei Clemens Rom. ad Corinth. I, 25, 26 ed. Hilgenfeld p. 30 ff. (der sogar einen Vers aus Hiob anzieht, nämlich 19, 26, wie der Midrasch 29, 18), woraus sie dann in viele andere Kirchenschriftsteller übergegangen ist [1]). In Absicht auf die Auferstehung Jesu aber hat man dem Phönixmythus den Zug beigemischt, daß der Wurm (woraus der neue Phönix hervorgeht) grade erst am dritten Tage reif wird (*τῇ δὲ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀδρύνεται*, Epiphan. Ancorat. c. 84), worin eine Beziehung auf die drei Tage, nach welchen Jesus auferstanden (Matth. 27, 63 ff.) nicht zu verkennen ist. (Zu Matth. vgl. Hos. 6, 2).

Durch die förmliche Kultivirung [2]) des Phönixmythus als eines Beweismittels der Auferstehung in der ältesten christlichen Kirche scheint dann dieser selbst und zwar auch für heidnische Kreise wieder aufgefrischt und gleichsam auferstanden zu sein. Wenigstens will Gundert (Zeitschr. f. luth. Theol. 1864. S. 453) in der Nachricht des Tacitus (a. a. O.), wonach im J. 34 u. Z. der Phönix in Aegypten erschienen sein soll, die dunkle Vorstellung von der Auferstehung Jesu wieder erkennen. „In dieser neuen Form ist die Idee der Auferstehung der tie„fere Sinn des Mythus und es dürfte wohl nicht zu gewagt „sein, an einen Zusammenhang mit der eben um diese Zeit (auf „ein paar Jahre vorwärts kommt es hier nicht an) erfolgten „Auferstehung Christi zu denken, indem das Wort von der

---

[1]) Origen. c. Cels. IV 93; Tertullian. de resurr. c. 13; Ambros. Hexaëm. V. 23: doceat igitur haec avis vel exemplo sui resurrectionem credere, quae et sine exemplo et sine rationis perceptione ipsa sibi insignia resurrectionis instaurat, u. A. m. (s. Hilgenfeld a. a. O. I, p. 30 not.).

[2]) Diese geht, abgesehen von der häufigen Verwendung dieses Symbols bei den Kirchenvätern daraus hervor, daß Tertull. a. a. O. sogar Ps. 92 (LXX 91), 13 *δίκαιος ὡς φοῖνιξ ἀνθήσει* übersetzt: velut Phoenix florebit.

„ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν auch nach Aegypten drang und sich dort „mit den alten mythologischen Gebilden vermischte". In der That wird die hellenistisch-mithraschisch-christliche Behandlung des Phönixmythus als eines Zeugnisses für die Auferstehung Jesu jenen, der vielleicht schon eingeschlafen war — **post longum saeculorum ambitum avis phoenix in Aegyptum venit**, sagt Tacitus — wieder aufgeweckt und in Schwung gebracht haben [1]). Nachdem aber das παράδοξον σημεῖον, wie Clemens den Lebenslauf des Phönix bezeichnet, zur Glaubhaftmachung der Auferstehung seine Schuldigkeit gethan, hieß man in der späteren christlichen Kirche den „Mohr gehn", man wollte von diesem Symbol nichts mehr wissen und Photius (Myriobibl. cod. 126 ed. Migne III p. 408) tadelt sogar den genannten Apostelvater wegen der Anwendung desselben (*Αἰτιάσατο δ' ἄν τις αὐτὸν ἐν ταύταις . . . ὅτι ὡς παναληθεστάτῳ τῷ κατὰ τὸν Φοίνικα τὸ ὄρνεον ὑποδείγματι κέχρηται . . . οὐ μὴν οὐδ' ἀπαρακαλύπτως αὐτὸν οὐδαμῇ ἐν τούτοις βλασφημεῖ*). Der Grund ist, daß die Berufung auf den Phönix als auf ein Zeugniß der Auferstehung Jesu in nichtchristlichen Kreisen lächerlich gemacht wurde [2]).

Es ist aber der Phönix nicht bloß als Symbol der Auferstehung, sondern auch als Zeugniß der „unbefleckten Empfängniß" d. h. der Möglichkeit einer Geburt ohne vorhergegangene Zeugung angesehn und benutzt worden. Daß man überhaupt nach naturwissenschaftlichen Beweisen für diese Möglichkeit suchte und z. B. in dem Geier einen solchen erblickte, bezeugen mehrere Kir-

---

[1]) Was Hilgenf. das. p. 85, Anm. gegen Gundert einwendet, ist nicht geeignet, ihn zu widerlegen. Daß die Beschreibung vom Tode Moses' in der Assumptio dem Phönixmythus entspreche, kann ich nirgends finden (siehe oben Nr. III).

[2]) Ich mache auf die im Texte angeführten Worte des Ambrosius: Quid ajunt, qui solent nostra ridere mysteria aufmerksam. Rufin. Comment. in Symb. apost. c. 11 ed. Migne 350 sagt ebenfalls: Sed pagani solent irridere nos cum audiunt praedicari a nobis virginis partum.

chenväter, so Origenes c. Cels. I, 37: *ἔτι δὲ πρὸς Ἕλληνας λεκτέον ἀπείθουντα τῇ ἐκ παρθένου γενέσει τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ὁ δημιουργὸς ἐν τῇ τῶν ποικίλων ζώων γενέσει ἔδειξεν ὅτι οὖν αὐτῷ βουληθέντι δυνατὸν ποιῆσαι, ὅπερ ἐφ' ἑνὸς ζώου, καὶ ἐπ' ἄλλων, καὶ ἐπ' αὐτῶν τῶν ἀνθρώπων. εὑρίσκεται δὲ τίνα τῶν ζώων θήλεα μὴ ἔχοντα ἄρρενος κοινώνιαν ὡς οἱ περὶ ζώων ἀναγράψαντες λέγουσι περὶ γυπῶν κ. τ. λ.* Ferner Ambrosius Heraëm. V, 20: Negantur enim vultures indulgere concubitui, et conjugali quodam usu nuptialisque copulae sorte misceri, atque ita sine ullo masculorum concipere semine et sine conjugatione generare . . . . . Quid ajunt, qui solent nostra ridere mysteria, cum audiunt quod virgo generavit, et impossibilem innuptae, cujus pudorem nulla viri consuetudo temerasset, existimant partum? Impossibile putatur in Dei matre quod in vulturibus possibile non negatur? Avis sine masculo parit, et nullus refellit: et quia desponsata viro Maria virgo peperit, pudori ejus faciunt quaestionem?[1]) Wahrscheinlich geschieht es denn in derselben Absicht, wenn Ambrosius Expos. in Ps. 118 z. Buchstaben ϸ, ed. Migne 1473, ohne allerdings die ausdrückliche Anwendung zu machen, von dem Phönix hervorhebt: Phoenix coitus corporeos ignorat, libidinis nescit illecebras, sed de suo resurgit rogo: sibi avis superstes, ipsa et sui haeres corporis, et cineris sui foetus. Ausdrücklich aber beruft sich Rufinus (Comment. in Symb. apost. c. 11 ed. Migne p. 350) auf den Phönix als auf ein Zeugniß der „unbefleckten Empfängniß": Et tamen

[1]) Vgl. Bochart, Hieroz. II p. 320, wo die klassischen den „Geier" betreffenden Angaben zusammengestellt sind.

quid mirum videtur, si virgo conceperit, cum Orientis avem, quem Phoenicem vocant, in tantum sine conjuge nasci vel renasci constet, ut semper una sit et semper sibi ipsi (Al. ipsa) nascendo vel renascendo succedat? Man hat auch in dieser Anwendung nur eine Uebertragung und Christianisirung des jüdischen Midrasch zu erblicken, denn die Angabe desselben, der Phönix habe das Anerbieten Evas zurückgewiesen, soll doch wohl ursprünglich ein Lob seiner Unschuld und Keuschheit ausdrücken [1]). Aber selbst die Nachricht des Talmuds, daß der Phönix in der Arche der Nahrung sich enthalten habe, hat vielleicht ursprünglich denselben Sinn gehabt, da Essen in der haggadischen Bildersprache auch fleischlichen Genuß bedeutet und dieser, nicht jenes, war, wie der Talmud ja an derselben Stelle ausführt, in der Arche verboten. Die Unsterblichkeit des Phönix war also wohl ursprünglich die Belohnung für seine Keuschheit [2]), nicht für seine Genügsamkeit, bis ihm in der christlichen Kirche noch die größere zu Theil wurde, für das *παναληθέστατον ὑπόδειγμα* von Jesu Geburt und Auferstehung zu gelten.

---

[1]) Piper a. a. O. hat es übersehen, daß dem jüdischen Midrasch die Vermittlerrolle bei der Uebertragung des Phönixmythus in das Christenthum zufällt. Ohne diese Vermittlung würde das letztere sich schwerlich dieses Symbols und Zeugnisses bedient haben, wie denn Ambrosius an der von Piper selbst angeführten Stelle ausdrücklich sagt, der Phönix sei durch die H. Schrift geweiht.

[2]) Obwohl diese für alle Insassen der Arche gleichmäßig geboten war, so konnte doch der Midrasch, dem Mythus folgend, die des Phönix besonders verherrlichen, da אין משיבין על הדרוש.

Nachtrag zu Nr. I „Horus, das Kind".

Nachträglich werde ich von meinem Freunde Dr. Egers in Berlin auf eine Note des „Hamaskir" (XVI, S. 45, Note 3) aufmerksam gemacht, in welcher Steinschneider auf diese seine „Miscelle" in der Zeitschr. der D. M. G. VI. 416 verweist: „Das Kinngrübchen rührt nach einer bei den Juden bekann„ten Ansicht von dem Finger des Engels her, welcher dem „zur Welt kommenden Kind den Mund zudrückt, um das Gedächt„niß der himmlischen Dinge, des Gesetzes u. s. w. zu vertilgen. „Nicht mit Unrecht hat Kirchheim [1]) an die Platonische Lehre „von der Reminiscenz erinnert. Nach der muhammedanischen „vielleicht zunächst von der christlichen abgeleiteten Legende „kneipt der Teufel die Kinder bei ihrer Geburt, so daß sie „darüber aufschreien; ausgenommen waren davon nur Maria „und Jesus, welche hierdurch der Erbsünde unzugänglich blieben; „bei Jesus soll der Teufel nur die Windel erwischt haben. Der „Zusammenhang beider von einander ziemlich abweichenden An„schauungen bedarf keines Beweises". Ich will dazu nur bemerken, daß es sich in der jüdischen Legende, wie aus der obigen Darstellung überhaupt, insbesondere aber aus den Angaben Suidas' und des Midrasch (oben S. 12, Anmrk. 1 und 2) hervorgeht und wie Hr. Steinschneider hiernach selbst zugeben wird, nicht um das „Kinngrübchen", sondern um das auf der Oberlippe handelt.

---

[1]) „In der hebräischen Ztschr. Zion I, p. 161, wo schon die Stelle „im Buche Sohar verglichen wird, auf welche Franck (die Kabbala, deutsch „v. Jellinek S. 175) Werth legt".

II.

Die Logia des Matthäus

als

Gegenstand einer talmudischen Satyre.

Die λόγια des Matthäus als Gegenstand einer talmudischen Satyre.

Die älteste kirchliche Ueberlieferung über die Urschrift des Matthäusevangeliums ist bekanntlich in der bei Eusebius (h. e. III, 39, 16) aufbewahrten aus den *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* des Bischofs Papias von Hierapolis geschöpften Mittheilung enthalten: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια* (sc. *κυριακὰ*) *συνεγράψατο* (al. *συνετάξατο*). *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* Diese Nachricht ist ein ebenso „vielbesprochenes" [1]) wie „viel umstrittenes" [2]) Datum. Wenn ich trotzdem dasselbe einer neuen Besprechung unterziehe, so glaube ich dies Unternehmen durch die Ueberschrift zugleich gerechtfertigt und begrenzt zu haben. Es soll hier gezeigt werden, daß die *λόγια* des Matthäus von einem talmudischen Gesetzeslehrer zum Gegenstande einer Satyre gemacht worden sind. Sollte es dieser Untersuchung gelingen, auch nur die eine oder andere der gänzlich verschütteten Spuren dieser Schrift wieder aufzudecken, so wird dieser Erfolg, wie ich denke, nicht unwillkommen sein.

Bisher nämlich ist das Dunkel, in welches dieselbe gehüllt ist, trotz der zahlreichen Besprechungen noch keineswegs aufgehellt. Papias selbst, das erste Glied in der Kette der Tradi-

[1]) Hilgenfeld, Evangelien S. 119.
[2]) Holtzmann, die synopt. Evangelien S. 250.

tionen, hat sie nicht gesehen [1]). Spätere Kirchenväter haben wohl ein hebräisches Evangelium, das bei den Nazaräern im Gebrauche war und unter dem Namen des Matthäus umlief — das sogenannte Hebräerevangelium (*καθ' Ἑβραίους*) — gesehen, aber sie behaupten weder, noch konnten sie behaupten, daß dasselbe identisch wäre mit der von Papias *λόγια* benannten Schrift des Apostels. Ueberdies sind die Angaben der Kirchenväter bezüglich des Autors jenes hebräischen Evangeliums so schwankend und widersprechend, daß dasselbe von einem Theile der heutigen Kritik nur für eine — judaistisch gefärbte — Uebersetzung des griechischen Matthäus gehalten wird [2]). Man ist mithin in Betreff des Wesens und Inhalts der *λόγια* nur auf die lexikalische Bedeutung dieses Wortes und auf Schlußfolgerungen, welche aus der Evangelienforschung abgeleitet werden, also auf kein aus erster Hand stammendes Beweismaterial angewiesen. Dieser Umstand macht die Mannigfaltigkeit der Ansichten über die *λόγια* erklärlich. Schleiermacher [3]) erblickte darin eine bloße Redensammlung, welche nachträglichen ausführenden und erläuternden (*ἑρμήνευσε*) Bearbeitungen zur Grundlage gedient haben soll. Dieser neuerdings stark angefochtenen Ansicht steht eine andere [4]) gegenüber, welche in den *λόγια* bereits eine vollständige evangelische Geschichte erblickt, während eine dritte vielfach vertretene Meinung [5]) die *λόγια* zwar in der Hauptsache für eine Sammlung der Reden Jesu ansieht, aber

---

[1]) Weissenbach, das Papiasfragment S. 137.

[2]) Delitzsch, die Entstehung des Matthäusevangeliums, in der Ztschr. f. d. gesammte luth. Theol. 1850, S. 457 ff. Sepp, das Hebräerevangelium S. 11 ff. Vgl. die Einleitung zu Matthäus in Meyers krit.-exeg. Kommentar über das NT.

[3]) Theol. Stud. und Krit. 1832, S. 735 ff.

[4]) Hilgenfeld, hist.-krit. Einleitung in d. NT. S. 494.

[5]) Köstlin, Ursprung und Komposition der synopt. Evangelien S. 58 und die im Text erwähnten Artikel in Schenkels Bibellexikon.

dafür hält, daß in derselben bereits einzelne verbindende Erzählungen vorgekommen seien. Im Uebrigen verweise ich hinsichtlich der reichen Litteratur und der verschiedenen Ansichten über diesen Gegenstand auf Hilgenfelds histor.-krit.-Einleitung in das NT. und die Artikel „Geschichtsquellen des NT.", „Matthäus" und „Apokryphen des NT." von Holtzmann in Schenkels Bibellexikon.

Was nun das hier zu besprechende talmudische Material betrifft, so hat man dasselbe wohl theilweise schon mit dem Matthäus- oder dem Hebräerevangelium in Beziehung gebracht, nicht aber mit den λόγια, wie denn überhaupt seine Bedeutung und Wichtigkeit nicht erkannt worden ist. Jost hat in der talmudischen Stelle, um die es sich hier handelt und die ich sogleich in extenso anführen werde, ein Bruchstück des Hebräerevangeliums gefunden. Obwohl dies nun nicht richtig ist, so gebührt doch Jost das Verdienst, mit dieser Behauptung eine ernsthaftere Behandlung jener Stelle angeregt zu haben. Denn in Folge seiner Anregung hat Hilgenfeld darin eine wichtige Entdeckung gemacht, deren Richtigkeit für mich persönlich, abgesehen von sachlichen Gründen, durch den Umstand erwiesen ist, daß ich sie unabhängig von Hilgenfeld ebenfalls gemacht habe. Doch hat auch dieser nicht die Wichtigkeit der Stelle in ihrer Gesammtheit und noch weniger ihre Tendenz erkannt. Dasselbe gilt in noch höherem Grade von Delitzsch, der sie zwar schon vor Jost besprochen, aber irrthümlicherweise für ganz bedeutungslos gehalten hat, während der „katholische" [1]) Herr Sepp, der zwar, um mit Rabener zu sprechen, „wie ein halber Rabbiner" mit Citaten aus der talmudischen und nachtalmudischen Litteratur um sich wirft, trotzdem aber erhebliche Unkenntniß auf

[1]) So nenne ich Herrn Sepp analog der Art, wie er (a. a. O. S. 56) von dem „Juden Steinheim" spricht.

diesem Gebiete beweist [1]), es vorzieht, sich auf Delitzsch, „zur Zeit der größte Kenner des Hebräischen unter den Lebenden“ [2]), einfach zu verlassen, ohne die einschlägige talmudische Stelle, welche doch seinen Gegenstand unmittelbar berührt, selbstständig zu untersuchen [3]).

Die Stelle (bab. Sabb. 116 a und b ist folgende: אימא שלום דביתהו דר' אליעזר אחתיה דרבן גמליאל הואי הוה ההוא פילוספא בשבבותיה דהוה שקיל שמא דלא מקבל שוחדא בעו לאחוכי ביה אעיילא ליה שרגא דדהבא ואזול לקמיה אמרה ליה בעינא דניפלגי

---

[1]) Sepp (das. S. 6) glaubt, daß „Baranina“, wie Hieronymus seinen Lehrer im Hebräischen nennt, identisch sei mit R. Chama b. Chanina, was schon Rahmer (die hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus S. 8. Anm. 4), den Sepp selbst citirt, mit Recht bezweifelt, denn alsdann müßte dieser zwischen 372 und 382 gelebt haben, während welcher Zeit Hieronymus sich im Oriente befand. Das ist aber nicht der Fall (s. Grätz, Gesch. d. Juden IV, 2. Aufl. S. 228 und 254). Die von Sepp — unrichtig — citirte Stelle findet sich übrigens nicht Hier. Schekalim IV, sondern Ende Peah.). Doch mag dieser Irrthum Herrn Sepp hingehn. Es mag ihm auch nachgesehen werden, daß er diesen vermeintlichen Lehrer des Kirchenvaters einen „gemeinen“ (S. 7) Juden nennt, obwohl mir dieses Epitheton mit der Bemerkung des Kirchenvaters, der Jude „habe haud parvis nummis sich bezahlen lassen“ nicht sehr glücklich begründet zu sein scheint. Denn da Herr Sepp nicht weiß, wie viel der Jude für seinen Unterricht empfangen hat, so kann ja die Summe möglicherweise nur dem Kirchenvater als „nicht wenig“ erschienen sein, in welchem Falle die „Gemeinheit“ nicht auf Seiten des Juden zu suchen wäre! Was aber Herrn Sepp auf keinen Fall verziehen werden kann, das ist der unkritische und unhistorische Sinn, womit er in einem Athem R. Chama b. Chanina mit R. Chanina, dem Bruderssohne R. Josuas (d. i. ben Chananja) verwechselt, welcher im 2. saec. gelebt hat (Sepp citirt bei dieser Gelegenheit: „Midr. Coheleth fol. 73“ ohne Angabe der Ausgabe. Das finde Einer! Die betreffende Stelle findet sich — und zwar in allen Midraschausgaben — zu Koheleth 1, 8 gegen Ende).

[2]) Das. S. 35.

[3]) Sonstige Berührungen dieser Stelle, in denen bloß gesagt ist, daß darin ein neutestammentlicher Ausspruch erwähnt werde, oder daß sie sich auf das Christenthum beziehe, habe ich nicht angeführt, da diese Allgemeinheiten mit einer historisch-kritischen Untersuchung der Stelle nichts zu thun haben.

בנכסי דבי נשי אמר להו פלוגו אמר ליה כתיב לן במקום ברא ברתא לא תירות אמר ליה מן יומא דגליתון מארעכון איתנטרת אורייתא דמשה ואיתיהיבת אורייתא אחריתי (נ"א עון גליון) וכתיב ביה ברא וברתא כחדא ירתון למחר הדר עייל ליה איהו חמרא לובא אמר להו שפילית לסיפא דספרא (נ"א דעון גליון) וכתיב ביה אנא לא למיפחת מן אורייתא דמשה אתיתי ולא לאוספי על אורייתא דמשה אתיתי וכתיב בה במקום ברא ברתא לא תירות אמרה ליה נהור נהוריך כשרגא א"ל ר' ג אתא חמרא ובטש לשרגא [1]).

„Emma Salom, die Frau R. Eliesers war die Schwester „Rabban Gamaliels. In dessen Nähe wohnte ein Philosoph, „der sich (unverdienterweise) in den Ruf der Unbestechlichkeit ge„bracht hatte. Die Geschwister beschlossen, sich über ihn lustig „zu machen (ihn zu entlarven). Sie brachte (d. h. versprach) [2]) „ihm einen goldenen Leuchter (so Raschi, eig. Licht). Darauf „gingen beide zu ihm und sie sagte zu ihm: „Ich wünsche An„theil zu haben an dem väterlichen Erbe [3])". Darauf Jener: „Theilt!" Gamaliel aber wendete ein: „Es steht in unserm „Gesetze geschrieben: wenn ein Sohn vorhanden ist, hat die „Tochter keinen Anspruch auf die Erbschaft!" Worauf Jener: „Seitdem ihr eueres Landes (euerer Selbstständigkeit) verlustig „geworden seid, ist die Lehre Moses aufgehoben und es ist eine „andere Lehre (a. LA. Evangelium) gegeben worden, darin steht „geschrieben, daß Sohn und Tochter miteinander erben". An„dern Tags brachte (d. h. versprach, vgl. ob.) Gamaliel ihm „einen lybischen Esel. Da sagte er zu ihnen: „Ich bin zu

---

[1]) Was die LA. עון גליון betrifft, so halte ich diese für die jüngere und אורייתא אתריתי für die ursprüngliche. Die Richtigkeit dieser Vermuthung wird sich im Zusammenhange dieser Untersuchung von selbst ergeben.

[2]) So bemerkt schon richtig R. S. Edels z. St. Hätten die Geschwister den Philosophen wirklich beschenkt, dann hätte er sich über sie lustig machen können.

[3]) Ueber בי נשי vgl. Geiger Jüd. Ztschr. 1867, S. 109.

„dem Ende des Buches (des Evangeliums) herabgelangt, da„selbst heißt es: Ich bin nicht gekommen, die Lehre Moses' zu „verkürzen, noch bin ich gekommen, zur Lehre Moses' hinzuzu„fügen, und es steht geschrieben (in der Lehre Moses'): wo ein „Sohn vorhanden, erbt die Tochter nicht. Darauf sagte sie zu „ihm: „Lasse dein Licht leuchten wie einen Leuchter!" (Anspie„lung auf den versprochenen Leuchter). Gamaliel aber sagte zu „ihr: „Der Esel hat den Leuchter umgestoßen". (D. h. meine Zusage hat die Wirkung der deinigen vereitelt).

Delitzsch [1]) bemerkt zu dieser Stelle: „Und wenn die im „16. Abschnitt des Trakt. Sabb. aus dem Evangelium ange„führte Stelle מאוריתא דמשה אתיתי (l. למיפחת) אנא לא למיפק אלא לאוספי על אוריתא דמשה אתיתי" (Uebers. v. Mt. 5, 17) aus „dem Hebräer-Evangelium genommen wäre, so würde . . . „daraus folgen, daß dasselbe eine schlechte Uebersetzung des grie„chischen Matthäus wäre: doch wage ich das nicht zu behaup„ten, da das Mißverständniß des griechischen Textes gar zu „grob ist und der Zusammenhang der talmudischen Erzählung „kein wortgetreues Citat erwarten läßt".

Dazu ist zu bemerken, daß in dem angeführten Citate nicht zu lesen ist: אלא לאוספי, sondern — wie schon R. Sal. Luria bemerkt hat und wie es sich in unseren Talmudausgaben fin„det — ולא לאוספי [2]). Die LA. אלא לאוספי würde bedeuten: „sondern hinzuzufügen", damit stimmt aber die den Widerruf ent-

---

[1]) A. a. O. S. 470.

[2]) In dieser Fassung citirt die Stelle auch Grätz, Gesch. d. Jud. III, 2. Aufl. in dem Kapitel: Messianische Erwartungen und Ursprung des Christenthums. — Rabbinowitz (Dikduke Sofer. z. St. S. 261, woselbst die Ueberschriften der Kolumnen vertauscht sind) verwirft mit Unrecht die LA. Lurias und der Ausgaben, wie ich im Texte nachweise. (Die Münchener Handschrift ist grade an dieser Stelle, wie ein flüchtiger Ueberblick lehrt, unverläßlich).

schuldigende Erklärung des Philosophen nicht: שפילת וכו' וכתיב בה וכו', denn das Erbrecht der Tochter könnte ja eine „Hinzufügung" sein, wie dies auch Hilgenfeld (vgl. weiter) auf Grund dieser LA. allen Ernstes angenommen hat. Versteht man dagegen die Worte so, daß Jesus weder eine Verkürzung noch eine Hinzufügung beabsichtigt habe, dann ist der Schlußsatz שפילת וכו' richtig, denn der Philosoph sagt damit sehr einleuchtend, daß er an dem Erbrechte der Thora selbst nach den Worten Jesu nichts ändern könne, da diese auch keine Hinzufügung (zu verstehen: das Erbrecht der Tochter) gestatten. Aber auch an sich ist es wahrscheinlich, daß der Ausspruch Jesu gelautet hat: ולא לאוספי וכו'. Er wollte offenbar sagen, was deutlich aus 5, 18 und 19 des kanonischen Matthäus hervorgeht, daß er sich im Einklange mit dem Gesetze befinde, dieser aber wäre — vgl. V B. M. 13, 1 und ähnliche Stellen, mit Rücksicht auf welche Jesus vermuthlich diese Aeußerung gethan hat — durch etwaige „Hinzufügungen" nicht weniger gestört gewesen, als durch Verkürzungen. Die Annahme aber, daß אלא לאוספי soviel wie „sondern zu erfüllen" bedeute und daß die Worte demnach den kanonischen *ἀλλὰ πληρῶσαι* entsprechen, läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen. Sie könnte allerdings nur bei der Ansicht bestehn, welche Delitzsch bedingungsweise ausspricht, daß unsere Erzählung aus einer Uebersetzung des griechischen Matthäus und zwar aus einer schlechten citirt. Wir werden aber sehn, daß die Erzählung aus der Ursprache, ja aus der Urschrift citirt und daß demnach ihr gegenwärtiges Citat authentisch ist [1]).

---

[1]) Die Fassung des Ausspruches in dem kanonischen Matthäus gehört dem universalistischen griechischen Bearbeiter an. Die Zusammenstellung „*τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας*" (d. h. die besondere Erwähnung der „Propheten" neben dem „Gesetze") im Sinne von „כל התורה כולה" ist,

Dies nun, daß unsre Erzählung aus einer ursprünglich in hebräischer Sprache abgefaßten Schrift citirt, hat zuerst Jost [1])

---

wie schon diese Phrase beweis't, im Hebräischen nicht üblich. So steht in unserer Erzählung nur אורייתא דמשה. Ebenso lautet für Mt. 22, 40 „*Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν . . . . ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται . . . .*“ das hebräische Original Sabb. 31a. דעלך סני לחברך לא תעביד ווּ היא כל התורה כולה und Sifra zu III. B. M. 19, 18 ואהבת לרעך כמוך ר׳ עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה. An beiden Stellen werden die נביאים nicht besonders erwähnt. Was den Ausspruch Jesu betrifft, so soll die Erwähnung der „Propheten“ noch besonders das Verständniß des nachfolgenden ebenfalls erst vom Bearbeiter hinzugefügten „*ἀλλὰ πληρῶσαι*“ vorbereiten. Denn die „Erfüllungen“ beziehen sich bei Matthäus immer auf Aussprüche der Propheten bei ausdrücklicher Erwähnung dieses Wortes (1, 22. 2, 17, 23. 4, 14. 8, 17. 12, 17. 13, 35. 21, 4. 26, 56. 27, 9). Nach dem Eindrucke dieser Stellen mußte der Leser auch unter dem *πληρῶσαι* in dem Ausspruche Jesu nichts anderes verstehen als die Erfüllung der prophetischen Weissagungen in den Schicksalen desselben, keineswegs aber — worauf es dem Bearbeiter ankam — die Erfüllung d. h. Aufrechthaltung des Gesetzes. Durch das so verstandene *ἀλλὰ πληρῶσαι* kam dann der Leser von selbst dazu, die vorhergehende Versicherung *μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι* in gleichem Sinne aufzufassen, d. h. sie auf die Anerkennung der auf Jesu Lebensschicksale bezogenen prophetischen Stellen des AT. zu reduziren. Der Bearbeiter hat demnach die praktische Bedeutung, welche dem ursprünglichen Ausspruche Jesu ohne Zweifel innewohnte, geschickt verwischt. Ungeschickter, d. h. durch eine „täppische“ (Meyer a. a. O. S, 150) Textfälschung hat bekanntlich Marcion dasselbe versucht. Aber auch in dem jetzigen Matthäus sieht man aus der Erwähnung *τῶν ἐντολῶν* und des *ποιήσῃ καὶ διδάξῃ* in v. 19, daß der Ausspruch ursprünglich praktische Bedeutung hatte. Man darf deshalb annehmen, daß unsere Erzählung den Ausspruch wortgetreu und vollständig citirt. Beweis dafür ist auch das zweimalige אתיתי, welches sich noch in dem zweimaligen *ἦλθον* des kanon. Mt. erhalten hat. Hätte der Ausspruch noch eine Fortsetzung, welche dem *ἀλλὰ πληρῶσαι* entspricht, gehabt, so würde die Erzählung diese nicht ausgelassen haben. Indessen wird sie, wenn man den Ausspruch als mit Rücksicht auf V. B. M. 13, 1 u. ä. Stellen gethan auffaßt, gar nicht vermißt. Dagegen hatte der Bearbeiter, wie ich gezeigt habe, seinen Grund, das Anhängsel einzuschieben.

[1]) Gesch. d. Jdth. II, S. 38.

bemerkt. (Wenn er dagegen ebenfalls אלא לאוספי lieſt und überſetzt „ſondern zu verſtärken", ſo habe ich die Unrichtigkeit dieſer LA. und Ueberſetzung bereits dargethan). Joſt hält jene Schrift für das Hebräerevangelium, was auch Hilgenfeld [1]) annimmt, welche Annahme ich jedoch nicht theile. Doch laſſen wir den Namen der Schrift vorläufig dahin geſtellt ſein. Wichtiger iſt zunächſt der Umſtand, daß in dieſer Schrift nicht bloß der erwähnte Ausſpruch, ſondern auch der Satz „ברא וברתא כחדא ירתון Sohn und Tochter ſollen miteinander erben" vorgekommen ſein muß. Dieſe Behauptung würde in gewiſſen chriſtlichen Kreiſen ohne Zweifel Widerſpruch finden, da ſie „bloß" auf dem Zeugniß des Talmuds beruht. Indeſſen hat bereits Hilgenfeld dieſes Zeugniß durch den Hinweis auf Luc. XII, 13 beſtärkt [2]). Es muß aber auf dieſen Umſtand, auf den ich, wie erwähnt, unabhängig von H. geſtoßen bin, zur Aufklärung über die Veranlaſſung und Tendenz unſerer Anekdote näher eingegangen werden.

Die Stelle bei Lucas lautet: *Εἶπε δέ τις αὐτῷ ἐκ τοῦ ὄχλου, Διδάσκαλε εἰπὲ τῷ ἀδελφῷ μου μερίσασθαι μετ' ἐμοῦ τὴν κληρονομίαν. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ Ἄνθρωπε τίς με κατέστησε δικαστὴν ἢ μεριστὴν ἐφ' ὑμᾶς;* („Es ſagte aber einer aus dem Volke zu ihm: Lehrer, ſage meinem Bruder, daß er mit mir das Erbe theile. Er aber ſagte zu ihm: Menſch, wer hat mich zum Richter oder Theiler über Euch geſetzt?") Dann folgt

---

[1]) Novum Testam. extr. can. rec. IV, p. 16.

[2]) Daſ. p. 22. aramaeum evangelium solam legem memoravit eamque integram servandam, sed novis praeceptis augendam. inter haec nova praecepta etiam illud referendum est, quod filius et filia cohaeredes sunt. Luc. XII, 13 narravit, aliquem Jesum rogasse, ut fratrem suum juberet haereditatem dividere. Ueber den Ausdruck nova praecepta, der auf der falſchen LA. אלא לאוספי beruht, die H. von ſeinen Vorgängern übernommen, habe ich ſchon geſprochen. Sie würden ſich auch mit einer integra servanda lex nicht vertragen.

eine Warnung vor Geiz (πλεονεξία). Dieser nur bei Lucas [1]) vorkommende und ganz ex abrupto erzählte Vorgang macht den Kommentatoren Schwierigkeiten. Wer war dieser τις? Ein Anhänger oder ein Gegner? Wie kam er darauf, sich mit seiner Rechtssache an Jesus zu wenden? Weshalb antwortet ihm dieser in so abschätziger (Ἄνθρωπε) und gereizter Weise? Endlich mit welchem Rechte knüpft Jesus an den Vorfall eine Warnung vor Geiz, da ja die Rechtssache gar nicht näher definirt ist und der Kläger möglicherweise nur Billiges forderte? [2]) Diese Fragen finden erst durch unsere Erzählung ihre befriedigende Lösung. Hatte Jesus, wie aus dem Citat der Erzählung hervorgeht, die Forderung, daß die Tochter erbberechtigt sein solle, ausgesprochen, so konnten daraufhin leicht Leute „aus dem Volke" in mißverständlicher und egoistischer Auslegung dieser Forderung mit allerlei Erbstreitigkeiten ihn belästigen, was ihn denn freilich reizen und — insofern dergleichen Anträge mit seiner Absicht nichts zu thun hatten, sondern aus bloßer Habsucht hervorgingen — zu einer Warnung

---

[1]) S. Anger, Synops. Evv. z. d. St.

[2]) Daß die Forderung von einem Nachgeborenen gegen einen Erstgeborenen gerichtet war, wie schon Selden (de succ. V, Anf.) — nicht erst Ewald (Meyer a. a. O.) — behauptet, liegt nicht in den Worten, da der Bittsteller sonst hätte sagen müssen: „Sage meinem Bruder, daß er mit mir zu gleichen Theilen theile". Die Erzählung berichtet vielmehr nur probeweise eine Erbstreitigkeit, wie man ihrer gewiß zahlreiche aus dem weiter im Text angeführten Grunde vor Jesus brachte. Einen bestimmten Rechtsfall hat der Erzähler nicht im Auge und kann er nicht im Auge haben, denn es läßt sich unter „Brüdern" keiner auffinden, in welchem der Kläger seine Forderung mit dem Wortlaute der Erzählung hätte formuliren können, es müßte sich denn um eine reine Vergewaltigung gehandelt haben, in welchem Falle der gereizte Ausspruch Jesu gar keinen Sinn hätte. Daß aber gleichwohl der in Erbsachen Verklagte grade als „Bruder" bezeichnet wird, unterstützt die Authenticität des Citates in der talmudischen Anekdote, in welcher ebenfalls — hier aber mit Recht — der Verklagte ein „Bruder" ist.

vor der πλεονεξία ihn veranlassen konnte. Daß Jesus aber jene Forderung wirklich ausgesprochen, machen, abgesehn davon, daß kein ersichtlicher Grund für die Vermuthung vorliegt, der Talmud habe sie ihm oder einer Evangelienschrift untergeschoben, folgende Erwägungen wahrscheinlich.

Fürs Erste die Stellung, welche Jesu den Frauen gegenüber einnahm. Sein Verhalten zu ihnen war entgegenkommender, als in den jüdischen Gelehrtenkreisen seiner Zeit üblich war, was von jenen nicht bloß durch Anhänglichkeit, sondern auch durch allerlei „Handreichung von ihrer Habe" belohnt wurde. Neben dem älteren Jüngerkreis sind es vorzugsweise Frauen, die um ihn sich schaarten, wie Lucas 8, 2 ff. erzählt: „Und die zwölf mit ihm, dazu etliche Weiber, die von „ihm waren geheilt worden von bösen Geistern und Krankheiten, „nämlich Maria, die Magdalene zubenannt wurde, von welcher „sieben Teufel ausgefahren waren, und Johanna, die Frau des „Chusas, des Pflegers Herodes', und Susanna, und viele an„dere, die ihm Handreichung thaten von ihrer Habe." [1]). Es läßt sich nach dieser bevorzugten Stellung, welche Jesus den Frauen einräumte, sehr wohl denken, daß er sie auch im Punkte des Erbrechts für gleichberechtigt erklärte. Weiter spricht dafür die kommunistische Richtung seiner Lehre, welche in der ältesten Gemeinde auch in der Praxis verfolgt wurde. Die AG. sagt darüber (2, 44, 45): „Alle Gläubigen aber waren bei einan„der und hatten Alles gemeinsam. Ihre Güter und Habe verkauften „sie und vertheilten sie unter Alle je nachdem Einer bedürftig war". Dazu bemerkt Hausrath: „Daß dieser Zug", wenn auch der „Apostelgeschichte nicht ohne Weiteres Beweiskraft zukommt", doch

[1]) Vgl. Hausrath, Ntst. Zeitgeschichte I, S. 383.

„keineswegs erfunden sei". Denn „auch an sich beweist der In-„halt der apostolischen Predigt, daß Aufopferung des Sonderbe-„sitzes zu ihren Forderungen zählte" [1]). Ferner ist es ausgemacht, daß in den Makarismen bei Mt. 5, 3 ursprünglich die „Armen" schlechthin gemeint waren [2]). Im Zusammenhange dieser kommunistischen Lehre mochte Jesus denn auch die Forderung ausgesprochen haben, welche unsere Erzählung anführt, denn nichts stand dieser Lehre schroffer entgegen, als die biblische Bestimmung, welche die Töchter von der Erbschaft ausschließt. Man erinnere sich übrigens, daß das Erbrecht der Tochter einen der Streitpunkte zwischen den Sadducäern und Pharisäern bildete [3]). Freilich handelte es sich hier bloß um das Rechtsverhältniß zwischen der Tochter des Erblassers und der Tochter seines Sohnes. Immerhin war durch diesen Streit Gelegenheit gegeben, die Frage über das Erbrecht der Tochter überhaupt zu diskutiren, und bei dieser Gelegenheit wird sich Jesus, wie unsere Erzählung angiebt, geäußert haben. Allein man weiß, daß die apostolische Predigt von der ursprünglichen Lehre des Kommunismus bald zurückkam [4]), wie denn in Folge dieser Umkehr die „Armen schlechthin" zu „geistlich" Armen wurden. So ist denn auch nachträglich der Ausspruch Jesu über das Erbrecht der Tochter unterdrückt worden. Deshalb schweigen die älteren Evangelien nicht bloß über diesen Ausspruch, sondern sie übergehen auch die Vorfälle von Erbstreitigkeiten, worin Jesus in Folge seiner Aeußerung hineingezogen sein mochte, mit Stillschweigen, während der jüngere Lucas *einen* solchen Vorfall,

---

[1]) Das. II, S. 321.

[2]) Barnabasbrief ed. Hilgenfeld c. 19, p. 56, 14. Desselb. Evangg. S. 61, Not. Anger, Synops. evv. p. 32.

[3]) Tosf. Jadaj. c. 2; B. bathr. 115b; Meg. Taan. c. 5. Erst R' Jochanan b. Saccai brachte die Frage zur Erledigung.

[4]) Hausrath das. das.

den er in einer griechischen Quelle erzählt gefunden, in sein Evangelium aufgenommen hat. Der eigentliche historische Hintergrund und Ursprung dieses Vorfalls — der Ausspruch Jesu über das Erbrecht der Tochter — ist Lucas unbekannt geblieben, und konnte ihm um so eher unbekannt bleiben, als jener Ausspruch nur in einer hebräischen Schrift sich vorfand, die ihm, der nicht hebräisch verstand[1]), unzugänglich war. Die talmudische Erzählung aber hat es grade auf diesen Ausspruch abgesehen und die Schilderung der Verlegenheit, in welcher christliche Lehrer des ersten Jahrhunderts demselben gegenüber sich befinden mochten, da er, als in einem evangelischen Dokumente vorfindlich einerseits Autorität besaß, während man andererseits doch im Begriffe war, ihn aus der Welt zu schaffen, bildet den eigentlichen Kern der talmudischen Satyre.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich, daß die evangelische Schrift, auf welche unsere Erzählung sich bezieht, älter sein muß, als alle vorhandenen Evangelien. Denn diese wissen nichts mehr von dem Ausspruch Jesu, das Erbrecht der Tochter betreffend[2]). Indem wir nun die Beantwortung der Frage, welche Schrift hier gemeint ist, einstweilen noch anstehn lassen, kann doch schon nach dem Citat von Mt. 5, 17 geschlossen werden, daß dieselbe mit dem Matthäusevangelium

---

[1]) Holtzmann in dem Art. „Lucas" in Schenkels Bibellexikon.

[2]) Daß die talmudische Erzählung auf Grund des Erbstreites bei Lucas verfaßt worden sei, wird wohl Niemand behaupten. Zur Zeit R. Gamaliels war das Lucasevangelium noch nicht einmal in Palästina bekannt, wenn überhaupt schon vorhanden. Und wie sollte der Talmud grade auf eine Aeußerung in Betreff des Erbrechts der Tochter verfallen sein?

in naher Verwandtschaft gestanden haben muß. Dafür spricht auch folgender Umstand, der zugleich die Authenticität unserer Erzählung in Betreff ihrer Citate des Weitern erhärten kann. Nämlich unmittelbar vor dem Verse aus Matthäus, welchen unsere Erzählung anführt, also 5, 16, sagt Jesus zu den Jüngern: „Also lasset euer Licht leuchten vor den Leuten!" Man vergleiche damit, was Emma Salom in unserer Erzählung dem „Philosophen" zuruft: „Lasse dein Licht leuchten wie einen Leuchter!" (נהור נהוריך כשרגא). Zielt dieser Zuruf auf die angeführte evangelische Stelle oder nicht? Ich denke, kein Einsichtiger wird diese Frage verneinen. Daß sich zwei Stellen aus Matthäus (5, 16 u. 17) in unserer Erzählung — hier freilich den Verhältnissen gemäß in umgekehrter Ordnung — fast wörtlich wiederfinden, kann gewiß kein Spiel des Zufalls sein.

Unsere Erzählung tritt hiernach aus der Unbestimmtheit einer harmlosen Anekdote mit immer deutlicheren Konturen hervor. Zu den erwähnten zwei Beziehungen auf das Matthäusevangelium tritt aber sofort noch eine dritte hinzu.

Unmittelbar vor den besprochenen Versen dieses Evangeliums, also 5, 15, heißt es: „Man zündet auch nicht ein Licht an, und setzt es unter einen Scheffel (*ὑπὸ τὸν μόδιον*), sondern auf einen Leuchter!" Findet sich dieser „Leuchter" nicht auch in unserer Erzählung, in dem Geschenke der Emma Salom, wieder? Nach diesem Zusammentreffen sollte man erwarten, daß auch der „Scheffel" in unserer Erzählung enthalten sei! Es ist in der That so. Auf den Scheffel, oder vielmehr auf den ganzen neutestamentlichen Satz zielt die Bemerkung des R. Gamaliel: „Der Esel hat den Leuchter umgestoßen" (אתא חמרא ובטש לשרגא). Der Nachweis dieser trotz der bisher nachgewiesenen Uebereinstimmungen doch vielleicht angezweifelten Behauptung erfordert ein näheres Eingehn auf die Bemerkung Jost's (a. a. O.): „Diese Redensart wird auch

„von anderem Ursprung hergeleitet. Sie hat die hier „gegebene Erzählung erzeugt". Sehen wir, was daran Wahres ist, wir werden dabei ein Kapitel aus dem Leben eines „geflügelten Wortes" kennen lernen [1]).

Die „Redensart" findet sich, wie ich hier gleich betonen will, in derselben Fassung nirgends, dagegen in ungefähr gleicher in Sifri Anf. Perik. Pinehas (ed. Friedmann S. 48 b). Es wird dort von der Käuflichkeit der Hohenpriesterwürde gesprochen und beispielsweise folgender Fall erzählt: מעשה באחד ששלח

---

[1]) Höchst seltsam ist die Aeußerung Sachs' (Beitr. I, S. 60) über unsere Erzählung überhaupt und die Redensart insbesondere. Ich setze sie der Bedeutung des Mannes wegen in ihrem ganzen Umfange her, indem ich die auffallendsten Stellen durch den Druck hervorhebe: „Wir „sprechen dieser in ihrem ganzen Charakter als späteres „Erzeugniß sich ankündigenden Erzählung jeden „Werth ab, und müssen sie als vollständig bedeutungslos für etwaige „kritisch historische Zwecke bezeichnen, schon wegen der, wie sich „gleich ergeben wird, offenbar nur entlehnten Po„inte. Zu solchen gegebenen sprichwörtlichen Wendungen erfindet der „Witz in verschiedenen Zeiten und Umgebungen neue Anlässe. Die Re„densart: אתא חמרא ובטש לשרגא muß eine übliche längst vor dieser „Geschichte gewesen sein, da bei Gelegenheit der Schilderungen von der „Käuflichkeit des Hohenpriesterthums in den Zeiten des zweiten Tempels „bereits die vollkommen ähnliche, hebräische vorkommt: כפה סיח את „הבוהה: das Eselsfüllen warf den Leuchter um (Jerusch. Joma Fol. 3a „ed. Berol.), ohne daß ein Zusammenhang derselben mit „dem dort Erzählten stattfände, also auch für diese „Gelegenheit schon als entlehnt sich ankündigt". Aber grade der Zusammenhang der Redensart mit der gegenwärtigen Erzählung hätte Sachs darauf führen müssen, daß hier ihr Ursprung zu suchen und daß sie von hier aus auf die Schilderung von der Käuflichkeit des Hohenpriesterthums übertragen ist. Denn daß jene Schilderung älter sei, als unsere Erzählung, wie Sachs anzunehmen scheint, ist eine irrige Voraussetzung, von der er, wenn er alle Parallelstellen der Redensart verglichen hätte (s. d. Text), zurückgekommen wäre. Hiernach verurtheilt sich denn S.'s abschätzige Ansicht über den kritisch-historischen Werth der Erzählung von selbst. Hilgenfelds richtiger Blick hat denselben bereits erkannt und er wird durch diese Darstellung, wie ich glaube, gegen jeden Zweifel sichergestellt.

ביד בנו שתי מדות של כסף מלאות כסף ומחוקיהם זהב שוב מעשה באחד ששלח ביד בנו שתי מדות של זהב מלאות זהב ומחוקיהם זהב אמרו כפה סיח את המנורה „Einer schickte durch seinen „Sohn zwei silberne Maße voll Silberstücke nebst goldenen „Streichhölzern. Der Andere darauf schickte durch seinen Sohn „zwei goldene Maße voll Goldstücke nebst goldenen Streichhöl„zern (erg: und dieser obsiegte). Darauf sagte man: das „Eselsfüllen hat den Leuchter gebeugt" [1]). Daß die Redensart mit dem erzählten Vorfalle nicht ursprünglich zusammenhängt, liegt auf der Hand, denn es kommt darin weder ein Leuchter, noch ein Eselsfüllen vor. Dagegen beachte man, daß in dieser Erzählung zwei Male der „**Scheffel**" (מדה = μόδιος, talm. מודיא [2])) erscheint. Damit rücken wir dem neutestamentlichen Spruche schon um einen Schritt näher. Gleichfalls übersehe man nicht, daß in diesem Midrasch das Wort כפה an die Stelle des talmudischen בטש getreten ist. Beide Umstände sind wichtig für die Geschichte der Redensart, doch suchen wir zunächst die übrigen Stellen auf, an welchen sie vorkommt. Sie findet sich in der letztangeführten Fassung und Anwendung noch jer. Joma 1, 1. Midr. Leviticus c. 21, Pesikt. rab. ed. Buber p. 177 a, Jalkut Anf. Perikope Achre. Dagegen findet sie sich Pesikt. rab. Echa p. 122 b, sowie Jalk. Jes. §. 258 (vgl. Midr. Deuteron. c. 2.) in anderer Fassung und Anwendung. Daselbst heißt es nämlich: א"ר לוי מעשה באשה אחת שכיבדה לדיין מנורה אחת של כסף והלך אנטידיקום שלה וכיבדו סיח שלו זהב למחר אמרת איתתא ואשתכח דינא הפוך א"ל מרי ינהור דינא קדמך כההיא מנרתא דכספא

[1]) Ich übersetze כפה nur vorläufig so. Das Nähere darüber folgt weiter.

[2]) Gittin 57 a. Die Erzählung ist im hebr. Idiom verfaßt, im chaldäischen würde sie מודיא gebraucht haben, welches Wort eben das griechische μόδιος ist.

אמר לה ומה אעביד לך כפה סיח ארז המנורה ההי"ד כולו אוהב שוחד „R. Levi sagte: Es war einmal eine Frau, die „verehrte dem Richter (der ihren Prozeß zu entscheiden hatte) „einen silbernen Leuchter, worauf ihr Gegner ihm ein g o l- „d e n e s Eselsfüllen verehrte. Als die Frau andern Tags „zu Gericht kam, fand sichs, daß das Urtheil zu ihren Ungun- „sten sich gewendet hatte. Da sprach sie: Mein Herr, möge „das Recht vor dir leuchten wie jener silberne Leuchter!, wo- „rauf jener: Was kann ich dir thun? Das Eselsfüllen hat den „Leuchter gebeugt. So bestätigt sich das Prophetenwort (Jes. „1, 23): Alles liebt Bestechung". Dieses Geschichtchen ist offenbar nichts anderes, als unsere talmudische Anekdote. Schon der Umstand, daß die Prozessirenden grade ein Mann und eine Frau sind, daß die letztere zuerst den Richter besticht, sowie die Gleichheit der Geschenke bestätigt dies. Daß die talmudische Anekdote diesem Geschichtchen nachgearbeitet sei, ist undenkbar, denn R. Levi, der das letztere erzählt, lebte ein Jahrhundert später als R. Gamaliel. Es kann sich also nur wie angegeben verhalten. Ob dem R. Levi bekannt war, um was für einen Prozeß es sich ursprünglich in dem erzählten Falle handelte und was für Personen dabei betheiligt waren, steht dahin. Möglich, daß dies der Fall war. Da er jedoch nur das ange- führte Prophetenwort illustriren d. h. die Wirkung der Beste- chung in einem homiletischen Vortrage schildern will, so durfte er die Personalien, den Rechtsfall und das übrige für seinen erbaulichen Zweck Nebensächliche mit Stillschweigen übergehen. Für die Geschichte der Redensart aber ist der Umstand in dieser Version bemerkenswerth, daß dem Richter nicht ein wirklicher Esel, wie in der talmudischen Anekdote, sondern ein g o l d e- n e r geschenkt wird.

Es ergiebt sich aus dieser Betrachtung, daß der Ursprung der Redensart an keiner der angeführten Stellen zu suchen ist.

Derselbe kann also, da sie sonst nirgends vorkommt, nur in unserer Anekdote gefunden werden. Damit fällt die Behauptung Josts, daß „die Redensart auch von anderem Ursprunge hergeleitet" werde — denn thatsächlich wird sie in den angeführten Fällen bloß angewendet —, sowie dadurch die weitere schon an sich hinfällige Behauptung desselben entkräftet wird, daß die Redensart „unsere Erzählung erzeugt" habe [1]). Im Gegentheil: die Bemerkung R. Gamaliels in unserer Erzählung ist erst durch Anwendung auf andere Fälle zu einer „Redensart" geworden, an Ort und Stelle aber hängt sie mit dem Dialog und der Tendenz der Anekdote organisch zusammen. Sie bildet einen integrirenden Theil der auf eine bestimmte Evangelienschrift angelegten Satyre und zwar parodirt sie ihrerseits den Mt. 5, 15 befindlichen Spruch: Man zündet auch nicht ein Licht an und setzt es unter einen Scheffel u. s. w. Hält man dieser Behauptung die allerdings berechtigte Frage entgegen: was hat der „Esel" mit dem „Scheffel" zu thun?, so läßt sich dieselbe unter Zuhilfenahme der in den mitgetheilten Versionen vorkommenden Varianten auf folgende wie ich glaube vollkommen befriedigende Weise beantworten: In der Urschrift stand für den μόδιος des griechischen Matthäus das Wort חֹמֶר, die bekannte Bezeichnung für das größte Getreidemaß — auf den Umfang kommt es ja nicht an, wie denn selbst der Umfang des „Scheffels" in keinem Verhältniß zum Licht steht [2]) — und dieses Wort

---

[1]) Levy, chald. Wörterb. s. v. בטש erinnert an den Ausspruch Philipps von Macedonien, daß ein goldbeladener Esel über jede Mauer springen könne. Darauf habe ich bereits in Kobaks Jeschurun Jahrg. 5619, S. 12, Anm. 63. aufmerksam gemacht. Daß R. Gamaliel an diesen Ausspruch gedacht habe, wird wohl Niemand behaupten. S. übrigens weiter im Texte.

[2]) Ein Chomer beträgt ungef. 5¾ pr. Eimer (S. Zuckermann, das

war ursprünglich auch in unserer Erzählung gebraucht worden, so zwar daß R. Gamaliel einen Chomer (von oder voll Silber oder Gold) versprochen hätte [1]). Aus diesem חֹמֶר ist dann späterhin aus Unkenntniß der ursprünglichen Beziehung [2]) חמור oder חמרא „Esel" geworden unter dem Einflusse eines ähnlichen Mißverständnisses, wie es etwa im Deutschen bei Bildung der Phrase „sein Schäfchen im Trockenen haben" (statt Schiffchen), oder bei Entstehung der Redensart „Maulaffen (statt Maul offen) feil halten" obgewaltet hat. Der „Esel" zog dann, nachdem er einmal eingeschlichen war, das öfter vorkommende Beiwort des „lybischen" [3]) und die passenden Prädikate אתא „kommen" und בטש „ausschlagen" nach sich. Der Beweis für diesen Verlauf liegt in dem Umstande, daß in mehreren der angeführten Versionen noch das „Maß" mit dem Beisatze von und voll Silber oder Gold sich erhalten hat — nur haben diese Versionen, entweder weil sie die Pointe nicht mehr wußten oder weil sie dieselbe in dem Zusammenhange ihrer Erzählung nicht wiederzugeben brauchten, statt חֹמֶר die allgemeine Bezeichnung für Maß = מדה gewählt, wie der gr. Uebersetzer des Matthäus *μόδιος* —, daß אתא

---

jüd. Maßsystem S. 44). In Betreff des Nebensächlichen des Umfangs erinnere ich an die deutsche Redensart: einen Scheffel, oder gar eine Malter Salz mit Einem essen, wobei diese Maße doch gewiß hyperbolisch zu verstehen sind.

[1]) Man stoße sich nicht an die Menge Goldes, denn es handelt sich, wie bereits bemerkt wurde, nur um ein Versprechen und überhaupt nur um eine Anekdote. Uebrigens müssen die oben erwähnten מדות של זהב כלאות וזהב auch einen artigen Umfang gehabt haben, wenn daneben Streichhölzer, wie man sie zum Abstreichen der Getreidemaße braucht, verehrt wurden. Daß aber dem „goldenen Leuchter" gegenüber ein „Maß voll Gold" besser paßt, als ein „lybischer Esel", leuchtet ein.

[2]) Die Unkenntniß und daher die redaktionellen Fehler erklären sich daraus, daß es in Babylon keine Christen gab. S. d. Bemerkungen von Rabbinowitz zu dieser Erzählung.

[3]) Bechor. 5 b (vgl. Tosaf. das. s. v. תשעים), Sabb. 51 b u. sonst.

in denselben fehlt und daß statt בטש das Prädikat כפה von ihnen gebraucht wird. Denn dieses Wort paßt eher zu dem „Scheffel", als zu dem „Esel", zumal wenn man es, wie die alten Versionen zu Spr. 21, 14 für eine Nebenform von כבה „auslöschen" nimmt. Hiernach würde denn die Bemerkung des R. Gamaliel ursprünglich gelautet haben: חמר כפה לשרגא „der Scheffel hat das Licht ausgelöscht", womit ganz deutlich auf die Stelle in Matthäus angespielt wäre. Die Bemerkung würde alsdann folgenden Sinn haben: Ihr Minim führet das Wort im Munde, daß man das Licht nicht unter den Scheffel setzen solle, du aber hast nun doch das „Licht" mit dem „Scheffel" ausgelöscht. Diese Vermuthung der ursprünglichen Worte des R. Gamaliel bleibt aber auch dann aufrecht, wenn כפה in seiner gewöhnlichen Bedeutung „umwenden, beugen" gefaßt wird. Denn auch in dieser Bedeutung paßt es nicht gut zu dem „Esel", dagegen trefflich zu dem „Scheffel", wie es ganz ähnlich in der bekannten Stelle des Talmuds (Sabb. 88a) heißt: כפה עליהם הר כגיגית „Gott hat den Berg (Sinai) wie einen Kübel (s. Raschi z. St.) über Israel gestürzt". Dieser Bedeutung entsprechend würde die ursprüngliche Bemerkung des R. Gamaliel dahin zu verstehen sein: der Scheffel hat sich (oder er, der Philosoph, hat den Scheffel) über das Licht gestürzt (und es ausgelöscht). Die leichte Aenderung der Phrase, welche gemäß dieser Bedeutung von כפה erforderlich wäre, nämlich על שרגא statt לשרגא, wird wohl kein Bedenken erregen, der Sinn der Phrase aber und ihre polemische Spitze bleiben dieselben, wie immer man auch das Wort כפה fassen mag.

Eine Mittelstation auf der Wanderschaft, auf welcher der „Scheffel" zum „Esel" geworden ist [1]) und eine weitere Bestä-

[1]) Die Umwandlung ist abgesehen von dem S. 85 Anmerkung 2.

tigung dieser selbst bildet der in einigen der mitgetheilten Versionen vorkommende Ausdruck סיח של זהב „ein goldenes Eselsfüllen". Hier ist nämlich die Bezeichnung „golden" noch von dem ursprünglich gebrauchten goldenen oder mit Gold gefüllten Scheffel (vgl. oben מדות של זהב מלאות) übrig geblieben, wie es in dem Lebenslauf von Redensarten nicht ungewöhnlich ist, daß Bestandtheile derselben selbst in der Matamorphose übrig bleiben. Dagegen haben diese Versionen doch nicht den „Scheffel" festgehalten, sondern den „Esel" aufgenommen, um aber das „golden" mit dem „Esel" zu verbinden, mußte sich dieser in eine Nippfigur, nämlich in ein „Füllen" verwandeln lassen. So ist das „goldene Eselsfüllen" entstanden, während die talmudische Redaktion unserer Erzählung durch den leibhaftigen Esel selbst diese „goldene" Spur des ursprünglich versprochenen Geschenkes hat zertreten lassen.

Dagegen hat die talmudische Relation in der Bezeichnung שרגא für „Leuchter" sicherlich den ursprünglichen Ausdruck bewahrt. Dieser, welcher sonst nur in der Bedeutung „Licht", oder „Leuchte" vorkommt (weshalb alle Versionen dafür מנורה oder מנרתא setzen) ist hier absichtlich gewählt, damit in der Bemerkung des R. Gamaliel, daß der Scheffel nun doch über das „Licht" gestürzt sei, die Anspielung auf die Stelle in Matthäus um so deutlicher hervorträte. Dies ist in den Versionen, welche מנורה haben, nicht mehr der Fall, denn dieses Wort bedeutet „Leuchter", nicht „Licht". Andererseits soll allerdings auch שרגא, jedoch nur im Anfange der Erzählung, einen „Leuchter" bedeuten. Denn die Wahl grade dieses Geschenkes

---

Gesagten vielleicht auch mit durch das Wortspiel Simsons mit חֲמֹר und חמור (Richter 15, 16) veranlaßt worden.

ist im Hinblick auf Mt. (d. h. mit Rücksicht auf den Passus: „sondern (man setzt das Licht) auf einen Leuchter"), wie bereits oben erwähnt wurde, getroffen. Mit Absicht ist also ein Ausdruck gewählt, welcher „Licht" und „Leuchter" zugleich bedeuten kann.

Wir sind aber mit den Anspielungen unserer Erzählung noch nicht zu Ende.

Der Philosoph begründet seine erste Entscheidung mit den Worten: „Seitdem ihr aus euerem Lande verbannt seid (soll heißen: euere politische Selbstständigkeit verloren habt) ist die Lehre Moses aufgehoben und eine neue Lehre gegeben worden". Diese Bemerkung ist befremdlich. Wie kommt der Philosoph darauf, die Hinfälligkeit der mosaischen Lehre, sowie die Berechtigung der neuen Lehre von dem Verluste der politischen Selbstständigkeit des jüdischen Volkes, dem גלות, abzuleiten? Weshalb sagt er nicht einfach: Die Lehre Moses ist aufgehoben u. s. w.?

Auf diese Frage antwortet der in unmittelbarer Nähe der besprochenen Verse befindliche Ausspruch bei Matthäus (5, 13): „Ihr seid das Salz der Erde. Wo nun das Salz dumpf wird womit soll es gesalzen werden? Es taugt zu nichts mehr, als hinausgeworfen (*βληθῆναι ἔξω*) und von den Leuten zertreten zu werden". Vgl. Luc. 14, 34 *ἔξω βάλλουσιν αὐτό* mit dem bemerkenswerthen Zusatz: *ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω*. Bei Mark. 9, 50 lautet der Ausspruch: „Gut ist das Salz; wenn aber das Salz unsalzig wird, womit wollt ihr es würzen? Habt Salz in euch u. s. w.". Dieser Evangelist oder sein Redakteur hat die ursprüngliche, so zu sagen, politische Bedeutung des Ausspruchs bereits nicht mehr verstanden, denn bei ihm ist die Beziehung desselben auf die Jünger eine gar zu unmittelbare. Die heutige Kritik nimmt auch mit Recht ziemlich allgemein an, daß Matthäus und Lukas die

ältere — obwohl, wie ich hinzufüge, nicht die älteste und ursprüngliche — Fassung haben, ist aber in die wahre Bedeutung des Ausspruchs deshalb doch nicht eingedrungen. Denn mit der Erklärung [1]): „Unter Beziehung auf die Verderbniß verhütende Kraft des Salzes als Gegensatz zur Verderbtheit selbst werden die Jünger „Salz der Erde" genannt" und ähnlichen Auslegungen ist die Bedeutung jenes Ausspruchs nicht erschöpft. Vielmehr richtete sich derselbe ursprünglich nur indirekt an die Jünger, war aber zunächst auf die Juden gemünzt.

Wer daran zweifelt, den verweise ich auf Bechor. 8b, wo die Weisen von Be Atuna dem R. Josua b. Chananja die Frage vorlegen: מלחא כי סריא במאי מלחי לה „Wenn Salz dumpf wird, womit kann man es salzen?", worauf dieser antwortet ומלחא מי סריא „kann denn Salz dumpf werden?" Aus der Frage sowohl wie aus der Antwort geht zunächst hervor, daß der Satz kein Sprüchwort gewesen ist, wie man vielleicht auf den ersten Blick glauben möchte. Denn ein Sprüchwort hätte weder zur Fragestellung benutzt, noch durch die Gegenfrage des R. Josua widerlegt werden können. Daß es sich aber auch nicht um eine spaßige Räthselfrage handelt, geht aus der ernsthaften Anwendung des Satzes in dem Ausspruche Jesu hervor. Vielmehr hat schon R. Samuel Edels (z. St.) den richtigen Blick gehabt, daß jenes Gespräch sich um religiöse Fragen dreht und was insbesondere die vorliegende Frage betrifft, so erhellt aus der Zurückweisung derselben Seitens R. Josuas, daß sie etwas wie einen Spott oder eine Stichelei auf das jüdische Volk enthalten haben muß. Merkwürdigerweise hat nun der genannte talmudische Kritiker diese Frage — ohne, wie man annehmen darf, den neutestamentlichen Ausspruch und die Beziehung der Frage auf

[1]) Roskoff in Schenkels Bibellexik. Art. Salz.

denselben zu kennen — bereits so erklärt, daß seine Erklärung Beides, die Frage und die Widerlegung, vollständig aufhellt. Er sagt nämlich: הברית אשר לו יתברך עמנו הוא הברית לעולם כמו המלח . . . אבל הכופרים אומרים שאינו לעולם וכבר ביטל הברית עמנו בהיותינו בגלות המר ואותם לקח לעם תחתינו וז"ש מלחא כי סריא כיון שהברית מלח אשר עמנו סריא ואינו קיים בגלות במאי מלחי ליה שוב להתקיים וכו'. Nach dieser zutreffenden Erklärung sollte also mit der dem R. Josua vorgehaltenen Frage: wenn Salz dumpf wird u. s. w. etwa Folgendes ausgedrückt sein: Nachdem durch den Verlust euerer politischen Selbstständigkeit erwiesen ist, daß der Salzbund mit euch aufgelöst ist, wie könnt ihr auf eine Erneuerung desselben hoffen?, worauf R. Josua antwortet, daß ein Salzbund eben nicht aufgelöst werden könne, sondern, wie das Wort selbst besagt, ewig dauere. Hat nun in jenem Gespräche der Spruch vom Salze politische Bedeutung gehabt und seine Spitze gegen das jüdische Volk gekehrt, so wird er im Munde seines ursprünglichen Erfinders d. i. Jesu doch wohl die gleiche Bedeutung und Absicht gehabt haben. Dann aber kann die bezügliche Stelle ursprünglich nicht so gelautet haben, wie sie in den kanonischen Evangelien steht, sondern der Gedankengang muß etwa folgender gewesen sein: Der Salzbund mit Israel ist aufgelöst. Beweis: das Salz (Israel) ist hinausgeworfen (hat seine politische Selbstständigkeit verloren). Ursache: Das Salz war dumpf geworden. Konklusum: Eine Erneuerung des Bundes ist unmöglich, denn dumpfes Salz kann nicht wieder gesalzen werden, also seid ihr jetzt das Salz u. s. w.

Hiernach wird man es denn als einen sehr geschickt angebrachten Zug ansehen müssen, daß die Anekdote dem Philosophen eine von den damaligen Christen den Juden gewiß oft vorgehaltene Aeußerung in den Mund legt, daß sie ihn nämlich die

Auflösung des alten Bundes und die Berechtigung des neuen mit dem Verluste der politischen Selbstständigkeit des jüdischen Volkes begründen läßt. Und insofern diese Begründung zuerst in dem Salzspruche angegeben war, darf man in der Aeußerung des Philosophen eine Anspielung darauf erkennen, allerdings nur dem Sinne nach, doch mögen immerhin die Worte גליתון מארעכון dem Urtexte der Worte βληθῆναι ἔξω bei Matthäus und ἔξω βάλλουσιν αὐτό bei Lukas entsprechen, wenn auch die letzteren jetzt in einem ganz andern Zusammenhange sich befinden. Daß dieser erst nachträglich entstanden, läßt sich, abgesehen von dem vorhin Gesagten aus den Evv. selbst herausfühlen. Die Worte bei Lukas: Wer Ohren hat zu hören, der höre! passen besser zu einer an das störrische Israel gerichteten großen politisch-religiösen Mahnung, als zu einer bloßen Unterweisung eines bescheidenen Jüngerkreises. Ferner kommt bei der jetzigen Fassung der Worte, als einer unmittelbaren Ansprache an die Jünger, die derbe und man möchte sagen gereizte Ausführung, das dumpfe Salz sei nur gut, um zertreten, hinaus, auf den Mist geworfen zu werden, ganz unerwartet. Für diese scharfe und erbitterte Ausmalung dessen, was mit dem dumpfgewordenen Salze zu geschehen habe, liegt ja bei der jetzigen Fassung der Ansprache gar kein Grund vor, wie denn eine entsprechende Drohung bei dem andern Bilde vom „Lichte" fehlt. Gewiß auch hat Jesus die Vorstellung, daß seine Jünger jemals „auf die Straße geschüttet und von den Leuten zertreten werden könnten", d. h. die Vorstellung von der Erfolglosigkeit seiner Lehre zu sehr von sich abgewiesen, als daß er ihr auch nur bedingungsweise Ausdruck gegeben hätte. Dagegen fügt sich dieser Satz in eine Verurtheilung des jüdischen Volkes vortrefflich ein. Im Uebrigen verweise ich auf die Vergleiche von alten Kleidern und Schläuchen (Matth. 9, 17), welche ohne Zweifel auf das jüdische in seiner

politischen Auflösung begriffene jüdische Volk gemünzt waren. Solchen Vergleichen reiht der mit dem dumpfgewordenen Salz sich nur passend an.

Nachdem ich in dem Vorangehenden gezeigt zu haben glaube, wie eingehend unsere Anekdote ihre evangelische Vorlage behandelt, dürfte auch die Bemerkung des Philosophen: שפילית לסיפא דספרא „ich bin ans Ende des Buches gelangt", womit also Mt. 5, 17 als der Schluß jener Evangelienschrift bezeichnet wird, nicht bedeutungslos erscheinen. Daß die Partie 5, 17—20 bei Mt. weder mit dem Vorangehenden, noch mit dem Nachfolgenden in Zusammenhang stehe, wird anerkannt [1]). Andererseits lesen sich die drei Verse in der That wie das zusammenfassende Schlußwort, das ceterum censeo einer Rede oder Schrift. Dazu stimmt auch das Pathos, wozu sich besonders v. 19 u. 20 erheben. (Inwiefern diese Aussprüche mit den sonstigen Lehren Jesu vereinbar sind, ist nicht Gegenstand dieser Untersuchung). Da nun ohnehin, wie Meyer [2]) sagt, „nicht behauptet werden kann, daß die Bergpredigt genau so gehalten und gedächtnißmäßig wiedergegeben sei, wie sie bei Matthäus aufbehalten ist", Holtzmann [3]) sogar dieselbe für eine von Matthäus veranstaltete Zusammenstellung der einzelnen Apophtegmata Jesu hält, so ist es nur wahrscheinlich, daß die Worte: „ich bis ans Ende des Buches gelangt" den thatsächlichen Verhältnissen entsprechen, daß nämlich in derjenigen Zusammenstellung oder evangelischen Schrift, auf welche unsere Erzählung sich be-

---

[1]) Meyer a. a. O. zu Mt. 5, 17. Hilgenfeld, Einleitung S. 469. Wenn Schenkel (Bibellex. Art. Jesus Christus S. 232) aus v. 19 u. 20 eine „Antithese" schmieden will, so wird dieses gewaltsame Unternehmen auch durch die Bemerkung unserer Erzählung über das „Ende des Buches" zurückgewiesen. v. 20 ist eben spätere antijudaistische Zuthat.

[2]) Das. S. 208.

[3]) Das. S. 209, Anm.

zieht, der jetzt Mt. 5, 17 befindliche Satz (oder die Partie 17—20) den Schluß gebildet habe.

Nachdem nunmehr die einzelnen Beziehungen unserer Erzählung genügend gewürdigt sind, läßt sich ihre Tendenz in wenigen Worten darlegen.

Die Erzählung ist eine Satyre, will aber keineswegs bloß einen einzelnen „Philosophen" d. h. einen Anhänger der neuen Lehre [1]), sondern diese selbst lächerlich machen (בעו לאחוכי ביה) mit besonderer Anspielung darauf, wie sie in einer gewissen hebräischen, auch unter Juden bekannt gewordenen Schrift niedergelegt war. Zum Mittelpunkte der Erzählung ist der Ausspruch Jesu über das Erbrecht der Tochter gemacht, weil, wie wir aus dem Erbstreite bei Lukas wissen, eben dieser Ausspruch zu Erbstreitigkeiten überhaupt führte und es in der That einmal geschehen sein mag, daß ein Anhänger der neuen Lehre demselben gegenüber sich verlegen bewies, indem er ihn das eine Mal anerkannte, das andere Mal verleugnete (ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δύνατος ἕκαστος sagt Papias!). Um diesen Kern der Anekdote sind dann die markantesten Stellen jener wohl überhaupt nicht umfangreichen Schrift, in welchen die neue Lehre über das Judenthum sich überhebt — der Spruch vom „Salz" und „Licht" — nebst anderen, worin sie widerspruchsvoller Weise das jüdische Gesetz als verbindlich anerkennt — Mt. 5, 17 (wozu 18 u. 19 zu ergänzen sind) — in einer dieselben parodirenden und als solcher dem zeitgenössischen Hörer sofort verständlichen [2]) Weise

---

[1]) Daß „Philosoph" Christ bedeutet, ist durch Sachs, Grätz u. A. längst festgestellt.

[2]) Vergleichsweise will ich daran erinnern, wie Horaz sat. 2, 5 den Vers des Fur. Bibac. bei Quint. 8. 6, 17 Juppiter Hibernas cana nive conspuit Alpes parodirt, indem er für Juppiter bloß Furius setzt. Wie diese Parodie den Zeitgenossen ohne weiteres verständlich war, so war es gewiß auch mit der in unserer Erzählung der Fall.

zusammengestellt. Der Ausruf: lasse dein Licht leuchten wie jenen Leuchter! mußte in seiner Anwendung auf den vorliegenden Fall dem Hörer sofort wie ein Spott auf den gleichlautenden Ausspruch Jesu bei Matthäus erscheinen, und wenn erzählt wurde, der Scheffel Goldes habe schließlich doch das Licht ausgelöscht, so konnte es dem Eingeweihten nicht entgehen, daß es damit auf eine Verhöhnung des Satzes: man stellt das Licht nicht unter einen Scheffel u. s. w. abgesehen sei. Daß aber überhaupt solche das Christenthum bloßstellende Anekdoten von den Juden erfunden wurden, kann nicht auffallen. Sie nahmen nur Repressalien an ihren Gegnern, welche in Interpolationen des AT. und in apokryphischen Schriften, Sendschreiben u. s. w. darauf ausgingen, jüdische Institutionen, wie das Priesterthum u. ä. lächerlich zu machen [1]). Was den Erfinder und Verfasser unserer satyrischen Anekdote betrifft, so vermuthe ich ihn in eben demselben R. Gamaliel (di Jabne) [2]), der darin mitspielt. Dieser erscheint öfters im Talmud in Disputationen mit minischen d. i. christlichen Gegnern verwickelt [3]).

Nunmehr komme ich zu der Schluß- und Hauptfrage dieser Untersuchung: Welche christliche Schrift kann es gewesen sein, auf die unsere Anekdote gemünzt ist?

Das kanonische Matthäusevangelium kann es offenbar schon deshalb nicht gewesen sein, weil sich in demselben der Ausspruch über das Erbrecht der Tochter nicht vorfindet.

Dieser Grund entscheidet auch gegen das sog. Hebräerevangelium. Ich sehe von der Frage ab, ob dieses Evangelium älter

---

[1]) Hilgenfeld, Apostol. Väter S. 20. (vgl. die folg. Abhandlung).

[2]) Schenkel (Bibellexikon s. v. Gamaliel S. 329) verwechselt diesen mit seinem Großvater. Nur der erstere lehrte in Jabne und sein, nicht des Großvaters Zeitgenosse, war Onkelos.

[3]) S. d. Aufsatz von Landau: „Bilder aus dem Leben und Wirken der Rabbinen" in Frankels Monatsschrift 1851—52 S. 330 ff.

oder jünger als der griechische Matthäus, seine Urschrift oder Uebersetzung ist, aber selbst das Erstere zugegeben, so würden Hieronymus und Andere, welche Bruchstücke aus demselben anführen [1]), gewiß auch den Ausspruch von dem Erbrecht der Tochter angemerkt haben, wenn er sich darin vorgefunden hätte. Da dieses nach dem beweiskräftigen Schweigen der Kirchenväter nicht der Fall war [2]), so bleibt nichts anderes übrig, als die λόγια des Matthäus, von welchen Papias sagt, daß sie in hebräischer Sprache abgefaßt waren, als diejenige Schrift zu bezeichnen, welche den Gegenstand der vorliegenden Satyre bildet.

Mit dieser Annahme stimmt auch die vermuthliche Entstehungszeit der Anekdote überein. Der Vater des R. Gamaliel — R. Simon b. Gamaliel I — ist in der Revolution, also um 70 u. Z. hingerichtet [3]) oder gestorben [4]). R. Gamaliel selbst erlangte die Nasiwürde um das J. 80. Da der Erbstreit, um welchen es sich in der Anekdote handelt, den bereits erfolgten Tod des R. Simon voraussetzt, die Konzeption einer solchen Anekdote aber eher dem noch nicht mit der Last und Würde

---

[1]) So führt Hieronymus ad Matth. VI, 11 (Opp. VII, 34) an, daß er in dem Hebräerevangelium für ἐπιούσιον מחר gefunden habe. Nach dieser Angabe scheint in der That jenes Evangelium eine Uebersetzung des kanonischen Matthäus und zwar eine schlechte (Delitzsch a. a. O.) gewesen zu sein. Die dagegen von Hilgenfeld (Nov. Test. z. d. St.) geltend gemachten Bemerkungen sind nicht überzeugend. Die Bitte um „morgiges" Brod ist überhaupt unjüdisch und wird vom Talmud als Kleingläubigkeit verurtheilt. Ich erkläre mir das מחר so, daß der Uebersetzer für ἐπιούσιον = ἐπαύριον las. Auf die hebr. Urschrift von M. 5, 17 läßt sich aus dieser Bemerkung nach meiner Darstellung kein Schluß ziehen, was wohl kaum zu bemerken nöthig ist. Der vom Talmud citirte Text ist eben den λόγια und nicht, wie Delitzsch (das.) glaubte, dem Hebräerevangelium entnommen.

[2]) Hilgenfeld hat deshalb mit Unrecht den Satz unter die Bruchstücke des Hebräerevangeliums aufgenommen. Es ist nur eines aus den λόγια.

[3]) Frankel, Darke hamischna S. 63.

[4]) Grätz in Frankels Monatschr. 1851—52 S. 315.

des Patriarchats bekleideten, als dem Patriarchen R. Gamaliel zuzutrauen ist, so wird es das Richtigste sein, die Entstehung der Anekdote zwischen 70 und 80 anzusetzen [1]). Um diese Zeit war von den kanonischen Evangelien das zweite und dritte noch gar nicht, das erste und älteste, wenn überhaupt, erst kurze Zeit vorhanden [2]), so daß die hebräisch geschriebenen λόγια damals nicht bloß nicht — wie zu Papias Zeit — bereits verdrängt und verschwunden waren, sondern für das Grundbuch der Lehren Jesu zumal bei den palästinensischen Judenchristen gegolten haben werden. Daß daraus nur die bezeichneten gegen das Judenthum oder das jüdische Volk gerichteten Sprüche von unserer Anekdote berücksichtigt oder parodirt werden, beweist, daß sonstige Sprüche dieser Art (die Vergleiche mit alten Kleidern und Schläuchen etwa ausgenommen, welche alle die gleiche Tendenz verfolgen, wie die Sprüche vom „Salz" und „Licht") nicht darin vorgekommen sind. Man wird also jüdischerseits die sonstigen Lehrsprüche und selbst die sog. Antithesen — denn diese standen gewiß schon in den λόγια — nicht als gegen das Judenthum gerichtete Lehren, sondern als jüdische — was sie in der That sind [3]) — angesehen und sie werden auch wohl nicht so zu-

---

[1]) Unmündig, wie Grätz Gesch. d. Jud. IV S. 14 behauptet, dürfte G. bei Zusammentritt des Synedrions in Jamnia kaum gewesen sein. Denn er erscheint schon bei Lebzeiten R. Jochanans b. Sakkai als selbstständiger Lehrer Sukka 2, 5. Um 80 aber war er bereits selbst Nasi (Grätz das. S. 35). Vgl. Landau a. a. O. S. 235, Anm. 4., der ihn bei seiner Einsetzung 36—38 Jahre alt sein läßt.

[2]) Die meisten Neuern setzen seine Abfassung in die zweite Hälfte der sechziger Jahre, Volkmar jedoch neuerdings zwischen 105 u. 110. Holtzmann, Bibellexikon Art. Evangelien.

[3]) Wenn Ewald Jahrbb. I S. 130 in den Antithesen eine Veranschaulichung der Unterschiede zwischen dem alten und neuen Bunde erblickt, was man leicht thun kann, wenn man, wie er, die letztere Hälfte von Matth. 5, 43 („Du sollst deinen Feind hassen") mit der Erklärung rechtfertigt „sie sei durch Verallgemeinerung aus solchen Stellen ab-

gespitzt, wie in dem kanonischen Evangelium, gelautet haben. So giebt denn die Anekdote nicht bloß in dem was sie sagt, sondern auch durch das was sie verschweigt eine ungefähre Andeutung über das Wesen jener Schrift.

---

geleitet wie Deut. 25, 17—19" (!), so haben schon Lightfoot und Schöttgen für alle Antithesen entsprechende talmudische Lehrmeinungen nachgewiesen, deren Zahl sich noch sehr vermehren läßt. Vgl. Siegfried, Analecta Rabbinica ad N. T. in d. Gratulationsschrift z. Säkularfeier des Magdeburger Domgymnasiums, 1875, S. 4. — Wenn Schenkel (Art. Jesus Christus S. 282) fragt: „Wo ist nun die siebente altteſt. These geblieben?", so könnte man darauf antworten: sie liegt in dem Satze: die Tochter soll nicht mit dem Sohne erben, und ihr entspricht die Antithese: sie sollen beide miteinander erben. Allein so gewiß es einerseits nach unserer Erzählung ist, daß der letztere Satz in den λόγια gestanden, so bleibt es andererseits nach dem Zusammenhange und besonders nach dem Schlusse der Erzählung fraglich, ob er auch in die Form einer Antithese gekleidet war, ich meine, ob die alttestamentliche These daneben Erwähnung gefunden hatte. Für unsere Untersuchung kommt es nur auf das Erstere an, über die letztere Frage, wie überhaupt über die ursprüngliche Fassung der „Antithesen" wird sich schwerlich je etwas Gewisses sagen lassen, schwanken doch die älteren Ausleger selbst darüber, ob die Eingangsformel zu verstehen sei: „zu den Alten", oder: „von den Alten wurde gesagt".

Zum Schlusse erwähne ich einer mir von meinem Freunde Dr. Rahmer in Magdeburg mitgetheilten Ansicht, wonach mit der Erbrechtsfrage in unserer Anekdote zugleich auf das Verhältniß des Judenthums — d. i. des erstgeborenen Sohnes Israel — und der Tochterreligion des Christenthums angespielt werden soll. Ich glaube jedoch hierin eine zu moderne Auffassung unserer Anekdote erblicken zu sollen. Zur Zeit R. Gamaliels wurde das Christenthum als מינות, aber noch nicht als eine selbstständige aus dem Judenthum hervorgegangene Religion betrachtet, die Juden bezeichneten nach AG. 24, 5 die Anhänger Jesu als die „Partei der Nazaräer".

III.

Zur Erklärung des Barnabasbriefes.

Zur Erklärung des Barnabasbriefes.

Der Barnabasbrief unterscheidet sich von den übrigen apostelväterlichen Schriften durch Styl, Ton, Inhalt und Tendenz in so auffallender Weise, daß man ihn als ein Unikum im Bereiche dieser Litteratur bezeichnen kann. Sein aus abrupten Fragen und Antworten [1]) zusammengesetzter Styl liest sich stellenweise wie ein Stück Talmud; Ton und Inhalt dagegen zeigen eine „schroff antijudaistische, den Paulus noch überbietende Haltung" [2]). Aber auch das Christentum des Verfassers ist bedenklich. Denn die nur von ihm ausgesprochene Ansicht über die Berufung der Zwölfapostel: *ὅτε δὲ τοὺς ἰδίους ἀποστόλους . . . ἐξελέξατο, ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους, ἵνα δείξῃ ὅτι οὐκ ἦλθεν καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς* [3]) wird trotz der Vertheidigung des Origenes [4]) und der Erklärungen neuerer Forscher [5]) immer seltsam erscheinen. Seine Beurtheilung des Judenthums und der jüdischen Religionsge-

[1]) *τί λέγει;* VI, 20, 13. 22, 2, 15, 19, 22. *ἀλλ' ἐρεῖς* IX, 34, 10. *τί οὖν τοῦτό ἐστιν;* VII, 28, 17. *πρὸς τί;* X, 38, 5. *μάθετε* VI, 22, 19. *προσέχετε* VII, 28, 1, 7, 17 u. vieles dgl. (Ich citire nach der Ausgabe in Patrum apostolic. opp. v. Gebhardt, Hannack u. Zahn, woselbst auch p. XIX ff. die reiche Litteratur über diesen Gegenstand zusammengestellt ist.

[2]) Lipsius „Barnabasbrief" in Schenkels Bibellexikon S. 363.

[3]) V, 18, 18.

[4]) c. Cels. I, 63.

[5]) Hilgenfeld, apost. Väter S. 38. Weizsäcker, Zur Kritik des Barnabasbriefes, S. 37. Lipsius und Gebhardt a.a.O.

bräuche scheint auf den ersten Anblick auf Unkenntniß derselben zu beruhen, bei näherem Nachsehn aber muß man wohl oder übel zu dem Schlusse kommen, daß diese Unkenntniß Verstellung ist, denn es verbirgt sich dahinter eine sehr eingehende Vertrautheit mit jüdischen Dingen, in jedem Falle eine eingehendere, als seine patristischen Epitomatoren und seine bisherigen Erklärer, die neuesten nicht ausgeschlossen, besitzen. Gleich zweischlächtig ist sein Verhältniß zum AT. Auf der einen Seite ist man geneigt, ihm das Verständniß des Urtextes abzusprechen, andere Momente wieder bewegen zur entgegengesetzten Ansicht. Kommt noch hinzu die Tendenz des Briefes, welche es zweifelhaft läßt, ob er an Judenchristen oder Heidenchristen gerichtet ist. So ist der Barnabasbrief ein wahres Chamäleon oder ein Proteus, der Einem unter der Hand entschlüpft, und die Mannigfaltigkeit der Ansichten, welche die Kritiker über alle ihn berührenden Fragen aufstellen, bestätigt dieses Urtheil mehr als nöthig ist. Der Eine hält den Verfasser für einen Judenchristen, der Andere für einen Heidenchristen, ein Dritter läßt ihn als Christ aber aus jüdischem Geschlecht geboren sein. Nach Diesem ist der Brief an Judenchristen, nach Jenem an Heidenchristen gerichtet, bald soll der Brief, wie er ist, von einem Verfasser herrühren, bald soll er interpolirt sein. Auch seine Abfassungszeit wird verschieden, zwischen 96 und 130 u. Z., angesetzt [1]). Nur über einen Punkt waltet Uebereinstimmung: über die alexandrinische Provenienz des Briefes. Unter so bewandten Verhältnissen dürfte eine neue Untersuchung nicht überflüssig sein. Indem ich eine solche hier anstelle, beschränke ich sie jedoch in der Hauptsache auf die Frage, ob der Verfasser ein ge-

---

[1]) Hilgenfeld, Einleitung S. 38. Volkmar, Handb. d. Einl. in d. Apokryphen II, S. 377, Gebhardt p. XLIV sagt ut post ann. 120 conscripta esse nequeat.

borener Jude oder ein Heidenchrist war. Denn ich kann der Ansicht der neuesten Herausgeber nicht beistimmen, daß es „haud magni momenti est definire, utrum auctor ex Ethnica an Judaica stirpe fuerit“ [1]), vielmehr kommt nach meinem Dafürhalten Alles auf diese Frage an, denn ihre Erledigung entscheidet vieles Andere von selbst. Ich bin nun der zwar öfters ausgesprochenen aber auch eben so oft bestrittenen Ansicht, daß der Verfasser des Barnabasbriefes ein alexandrinischer Jude war [2]) und stütze dieselbe auf folgende Momente, welche, wenn als beweiskräftig anerkannt, die für die entgegengesetzte Ansicht sprechenden von selbst widerlegen werden. Nur will ich Eines vorausschicken: die gegenwärtige Untersuchung ergiebt das Resultat, daß dem Verfasser des Barnabasbriefes seine nicht zu verkennende Gehässigkeit gegen die Juden Manches in die Feder diktirt hat, was unser Sprachgebrauch als absichtliche Entstellung oder Fälschung bezeichnen würde. Dergleichen haben sich ehemalige Juden gegen Juden und Judenthum bis in das späteste Mittelalter erlaubt. Man kann auch den Verfasser des Barnabasbriefes nicht davon freisprechen, und ihn nur damit entschuldigen, daß man sich auf der Gegenseite dasselbe Verfahren erlaubt hat. Ueberhaupt muß man sich davon entwöhnen, den Schreibern und Schriften des ersten christlichen Jahrhunderts — hüben und drüben — jene Naivetät beizumessen, welche nichts gegen besseres Wissen und Gewissen unternimmt. Die vielfachen Interpolationen des AT. und skur-

---

[1]) a. a. O. p. XLVI.

[2]) Lipsius (a. a. O.) stellt die vermittelnde Ansicht auf: „Er (B.) redet wie einer, der weder als Jude noch als Heide, sondern schon im Christenthum geboren ist, womit sich judenchristliche Abkunft vollkommen verträgt“. Die neuesten Herausgeber bemerken dazu p. XLVI, Anm. 6: sed argumenta, quae attulit vir doctissimus, non sufficiunt“.

rilen Anekdoten sind meist Entstellungen und Fälschungen, welche von beiden Seiten erdacht und verbreitet wurden, um entgegenstehende Glaubensansichten und religiöse Institutionen lächerlich zu machen. Die Wissenschaft kann dergleichen Erscheinungen mit dem „Zeitgeiste" entschuldigen, darf aber davor nicht die Augen zudrücken, wenn sie klar sehen will.

I. Die Vertrautheit B.'s mit den jüdischen Opfervorschriften — den biblischen und traditionellen — ist eine so eingehende, daß man ihn hiernach nur für einen geborenen Juden und zwar für einen besser unterrichteten, als er scheinen will, halten kann.

1) Eine der berufensten Stellen des Barnabasbriefes ist die folgende (C. VII, p. 26, 20): *Τί οὖν λέγει ἐν τῷ προφήτῃ; καὶ φαγέτωσαν ἐκ τοῦ τράγου τοῦ προσφερομένου τῇ νησείᾳ ὑπὲρ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν. προσέχετε ἀκριβῶς· καὶ φαγέτωσαν οἱ ἱερεῖς μόνοι πάντες τὸ ἔντερον ἄπλυτον μετὰ ὄξους . . . Πῶς οὖν ἐνετείλατο, προσέχετε* (Lev. 16, 7 sqq.): *λάβετε δύο τράγους καλοὺς καὶ ὁμοίους* [1]) *καὶ προσενέγκατε, καὶ λαβέτω ὁ ἱερεὺς τὸν ἕνα εἰς ὁλοκαύτωμα . . . τὸν δὲ ἕνα τί ποιήσωσαν; ἐπικατάρατος, φησίν, ὁ εἷς . . . καὶ ἐμπτύσατε πάντες καὶ κατακεντήσατε, καὶ περίθετε τὸ ἔριον τὸ κόκκινον περὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ κ. τ. λ.* („Was sagt er nun bei dem Propheten? „Und (sie) sollen essen von dem Bocke, der am Fasttage für alle Sünden dargebracht wird". Merkt wohl auf. „Und (sie) sollen essen" — die Priester allein insgesammt (und zwar) das Eingeweide ungewaschen mit Essig. . . . Was hat er

[1]) Dies entspricht, beiläufig gesagt, nicht ganz der jüdischen Tradition Joma 6, 1 ואע"פ שאין שוין וכו׳. Ich werde jedoch auf gleichgültige Unrichtigkeiten nicht eingehn, was ich hiermit ein für alle Mal bemerkt haben will.

(ferner) geboten? Merkt auf. „Nehmet zwei schöne und gleiche Böcke und bringet sie dar, und der Priester soll den einen zum Brandopfer nehmen". . . . Was sollen sie aber mit dem andern thun? „Dieser sei", sagt er, „verflucht". . . . „Und speiet ihn alle an und stechet ihn und leget die scharlachrothe Wolle um sein Haupt u. s. w.") Den Anfang dieser Stelle: *καὶ φαγέτωσαν ἐκ τοῦ τράγου κ. τ. λ.* haben die neuern Erklärer — aus Unkenntniß der jüdischen Opfervorschriften — mißverstanden, was um so auffallender ist, als schon Cotelier (p. 21, n. 62 und p. 22, n. 69) das Richtige darüber hat. Hefele (Sendschreiben S. 66, Anm. 5) bemerkt zu der angeführten Stelle: „Hievon findet sich in der h. Schrift nichts, es bleibt auch noch zweifelhaft (!), welcher Bock gemeint ist, ob der nach III Moses, 16, 15 am Versöhnungsfeste für die Sünden des ganzen Volkes vom Hohenpriester dargebrachte oder ein anderer". Und in Patr. Apost. opp. c. 17, not. 7: „non est in sacra Scriptura, sed inter Christianos sec. II traditiones quaedam falsae de ritibus festi judaici expiationum divulgatae fuisse videntur". Aber dieser Vorwurf trifft Hefele selbst. Ebenso unrichtig Hilgenfeld, Barnabasbrief, p. 70 (vgl. Apost. Väter S. 20): „haec in sacra scriptura frustra quaerentur" (was nur für die Art der Verzehrung Gültigkeit hat). „Nam etiam Num. XIX, 7, 11 huc non spectant". (Diese Bemerkung ist mir unverständlich). In gleicher Weise irren — um von den übrigen Erklärern zu schweigen — die neuesten Herausgeber des Barnabasbriefes, wenn sie p. 27, Anm. sich verwundern: Sed Moses hircum totum comburi Lev. 16, 27 jussit". Alle die genannten Erklärer haben nämlich fälschlich angenommen, daß nach der von Barnabas citirten angeblichen Prophetenstelle einer von den beiden nur für den Versöhnungstag bestimmten Böcken von den Priestern verzehrt werden solle. So hat auch

bereits Tertullian den Barnabas mißverstanden, wie man ganz deutlich aus seinen Worten (adv. Marcion. III, 7) sieht: „si enim et duorum hircorum, qui jejunio offerebantur, faciam interpretationem etc. pares quidem atque consimiles etc. alter autem eorum circumdatus coccino, maledictus et consputus et convulsus et compunctus a populo extra civitatem abjiciebatur . . . alter vero pro delictis oblatus et sacerdotibus templi in pabulum datus etc. [1]). Dies Verfahren würde freilich gegen den ausdrücklichen Wortlaut der Schrift verstoßen. Aber Barnabas sagt etwas ganz Anderes. Er spricht von drei Böcken. Was die beiden eigentlichen Versöhnungsböcke betrifft, so sagt er mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit: *τὸν ἕνα εἰς ὁλοκαύτωμα . . . τὸν δὲ ἕνα τί ποιήσωσαν; ἐπικατάρατος, φησίν, ὁ εἷς.* Der zu verzehrende Bock also, von dem er im Anfange spricht, ist ein dritter und dies ist ganz richtig. Es ist der IV B. M. 29, 11 vorgeschriebene sog. שעיר של מועדות, welcher in der That und zwar allein von allen am Versöhnungstage dargebrachten Opfern Abends [2]) verzehrt wurde, wie Maimon. zu Menach. c. 11, 7 bemerkt וכשרעיין

[1]) Justin. Dial. c. Tr. c. 40 p. 259 (Otto) begeht diesen Irrthum nicht, wohl aber nur deshalb, weil er überhaupt nicht von einem zu verzehrenden Bocke spricht. Trotzdem hat Hilgenf. Barnabasbr. p. LX. Recht, wenn er aus dieser Stelle schließt, daß Justin den Barnabas vielleicht gekannt habe. Denn was Gebhardt p. XXIII dagegen einwendet, daß uterque scriptor procul dubio hoc ex eodem traditionis fonte hauserit wird durch die gegenwärtige Untersuchung, wie ich glaube, widerlegt. Barnabas ist der Vater dieser und ähnlicher Traditionen.

[2]) Wenn Barnabas weiter die Sache so darstellt, als ob die Priester bei Tage gegessen hätten, „während das Volk fastete", so ist dies offenbar absichtliche Entstellung. Denn ein Mann, der die Opfervorschriften so genau kannte, wie Barnabas, der wußte ohne Zweifel auch, daß die Priester ebenso gut wie das Volk fasten mußten. Von einem Irrthum, wie Hefele (Sendschreiben 68, Anm.) meint, kann in diesem Punkte bei Barnabas gar keine Rede sein.

כל קרבנות יה"כ לא תמצא בהן מה שיאכל זולתי שעיר חטאת הנעשה בחוץ. Da Maimonides diesen Sachverhalt ausdrücklich hervorzuheben für gut findet, so muß er wohl angenommen haben, daß derselbe nicht einmal für einen Juden auf der Hand liege. Wenn nun der Verfasser des Barnabasbriefes sich damit vertraut und vertrauter als seine Erklärer erweist, so ist wohl daraus zu schließen, daß er ein Jude, ja ein unterrichteter Jude gewesen, da es nie einen Heiden gegeben hat, der eine gleiche Vertrautheit mit den jüdischen Opfergebräuchen besessen oder nur zu erlangen gesucht hätte. Letztere tritt aber noch in ein günstigeres Licht durch den Umstand, daß er den einen der eigentlichen Sühnböcke — die Schriftstelle Lev. 16, 7 sqq. nur dem Inhalte nach angebend — als *ὁλοκαύτωμα* bezeichnet. Hefele (Sendschreiben S. 69, Anm. 10) und Hilgenfeld (Ap. V. S. 20) bemerken dazu, unseren Briefschreiber korrigirend: „richtiger wäre: Sündopfer". Allerdings, was den Wortlaut der Schrift betrifft, die von חטאת spricht. Aber diese Buchstabenrichtigkeit kann jedem Schuljungen glücken. Sachrichtiger dagegen und dabei gelehrter ist *ὁλοκαύτωμα*, da der Bock in der That ein holocaustum und der priesterliche Mitgenuß untersagt war. Noch deutlicher endlich tritt die Vertrautheit des Verfassers mit dem Opferritus hervor, wenn er die angebliche Prophetenstelle von dem zu verzehrenden Bocke sagen läßt, daß er dargebracht werde *τῇ νηστείᾳ ὑπὲρ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν*. Der Sinn ist nicht, daß dieser obenerwähnte שעיר של מועדות am Versöhnungstage „für alle Sünden" geopfert wurde, sondern er wurde auch an diesem Tage, überhaupt aber an allen Festen und insofern für alle Sünden dargebracht. Man muß daher übersetzen: „Die „Priester sollen von dem auch am Versöhnungstage (wie an den „übrigen Festen) für alle Sünden dargebrachten Bocke (d. h. „dem gewöhnlichen שעיר שלמועדות, nicht aber von den

„anderen Böcken des Versöhnungstages) essen". Damit ist der Irrthum Hefele's berichtigt, der (Sendschr. S. 67, Anm. 6) sagt: „Drittens ist der Bock, der am Versöhnungstage für alle Sünden geschlachtet wurde, ganz und gar verbrannt worden, sowohl seine Haut, als sein Fleisch, ja sogar sein Mist. . . . Darum konnten unmöglich die Priester die Eingeweide essen". Nach der gegebenen Auseinandersetzung handelt es sich aber gar nicht um diesen Bock! Ich hebe diese Stelle des Briefes noch besonders deswegen hervor, weil sie beweist, wie der Briefschreiber „Prophetenstellen" fingirt. Denn was diese Stelle besagt, ist nichts anderes, als der mit gutem talmudischen Kommentar versehene Vers IV B. M. 29, 11. Wem könnte es jemals beigekommen sein, diesen an sich sehr gleichgültigen Kommentar zu interpoliren oder an den Rand zu schreiben? (wie die Ausleger glauben, daß Barnabas eine Interpolation oder Marginalnote citirt). Die Sache liegt einfach, wie gesagt: Barnabas macht sich einen Vers und zwar geschickt zurecht in der Absicht, daran die folgende Auslegung knüpfen zu können.

Denn was nun kommt, giebt Barnabas selbst nicht mehr für eine Bibelstelle aus[1]), sondern es ist seine ganz im Midraschstyle gehaltene Auslegung des citirten angeblichen Prophetenwortes, wie schon die Worte *προσεχέτε ἀκριβῶς*, die sonst nur eine störende Unterbrechung wären, und die Wiederholung der Worte *καὶ φαγέτωσαν* beweisen[2]). In dieser Auslegung sagt er nun, daß „die Priester allein und zwar alle die ungewaschenen Eingeweide mit Essig ver-

---

[1]) Was Gebhardt z. St. und die übrigen Erklärer übersehen haben.

[2]) Die Wiederholung ist nämlich echt midraschisch. So wird auch im Talmud ein Bibelvers in der Weise ausgelegt, daß jeder Satztheil, zuweilen jedes Wort wiederholt und mit der Auslegung versehn wird.

zehren sollen". Obwohl diese Angabe, wie sie da steht, unrichtig ist, so möchte ich doch behaupten, daß sie nicht so ganz aus der Luft gegriffen ist. In der Mischna Menach. 11, 7 lesen wir nämlich: חל להיות ע"ש שעיר של יום הכפורים נאכל לערב הבכליים אוכלין אותו בשהוא חי מפני שדערתן יפה. „Wenn der Versöhnungstag auf Freitag fiel, mußte der Bock „des Versöhnungstages" — der oben erwähnte gewöhnliche Festsündenbock — „gleichwohl Abends gegessen werden" (obwohl man ihn weder am Tage, des Versöhnungsfestes wegen, noch bei Nacht, des bereits eingetretenen Sabbaths wegen, kochen konnte, um Mitternacht aber wurde er נותר); „die babylonischen Priester (die Einzigen, die dies zu thun vermochten) aßen ihn „nämlich roh, weil sie (im Essen) nicht gar fein waren". Dazu bemerkt der Talmud Menach. 100 a: א"ר יוחנן לא בבליים הם אלא אלכסנדריים הם ומתוך ששונאין את בבליים קורין אותן על שם בבליים „R. Jochanan sagte: nicht babylonische Priester thaten „dies, sondern alexandrinische, weil aber die Palästinenser die Babylonier haßten, schoben sie die Sache diesen in „die Schuhe". Hieraus geht hervor, daß das Rohessen des Opferfleisches selbst von den palästinensischen Juden getadelt wurde, denn obwohl es aus religiöser Absicht geschah, so konnte es doch leicht zur Gewohnheit werden und kam vielleicht wirklich auch da vor, wo es nicht nöthig war [1]). Da nun Barnabas, wie allgemein angenommen wird, der alexandrinischen Kirche angehörte, vielleicht sogar aus Alexandrien stammte, so mochte ihm das unfeine Verhalten der alexandrinischen Priester bekannt sein und es gehörte eben nur ein wenig Malice dazu, um dieses noch schimpflicher darzustellen, als es in der Wirklichkeit war, nämlich das Eingeweide und zwar ungereinigt — ἄπλυ-

[1]) Tosf. Menach. das. s. v. ששונאין.

τον erinnert an das חי der Mischna — von ihnen verzehren zu lassen. Auch das μετὰ ὄξους hat wohl eine historische Grundlage. Denn abgesehen davon, daß der Essig wird gebraucht worden sein, um das rohe Fleisch genießbarer zu machen, kam er vielleicht auch aus religiösen Rücksichten, nämlich um das Blut zusammenzupressen, zur Verwendung, worauf hier nicht weiter eingegangen werden kann [1]).

Hilgenfeld (Ap. V. S. 20) sagt zu dieser Stelle: „Die „Grundlage dieser Erörterung, jene Beschränkung des Fasten„gesetzes auf die Priester und die seltsame Mahlzeit, welche „ihnen zugeschrieben wird, ist jedoch ganz ungeschichtlich". (So ganz, wie ich gezeigt habe, nicht). „Führt nun der Verfasser „gleichwohl ein solches Gebot" (richtiger wäre: ein solches Verfahren) „ausdrücklich an, so darf man annehmen, daß er eine „von den vielen Interpolationen des AT. oder apokryphische „Schriften benutzte, welche in diesem Zuge die besondere Absicht verfolgten, das jüdische Priesterthum lächerlich zu machen". [2]) In seiner Ausgabe des Barnabasbriefes geht H. weiter und sagt p. 70 bedingungsweise: **etiam si scriptor noster ipse haec sibi finxerit, comparare licet quae Exod. XII, 9 de agno paschali dicuntur:** κεφαλὴν σὺν τοῖς ποσὶ καὶ τοῖς ἐνδοσ-

---

[1]) Ran in Jor. deah. cap. 66. Tosf. Jomtof zur angef. Mischna in Menach.

[2]) Gebhardt a. a. O. S. 27 Anm. 4. »Non ex S. S. auctor refert; traditiones potius, quae inter primaevos Christianos invaluerunt de Judaeorum ritibus in festo expiatorio celebratis, respicere videtur (Dressel); sed Mueller recte monuit: Man muß wegen des Ausdrucks ἐν τῷ προφήτῃ an eine Fixirung dieser Tradition in einer prophetischen Schrift denken, also einer pseudepigraphischen. Nescimus vero, e quo libro Barnabas sumpserit illa, certo e traditione rabbinica.« Damit hat G. das Richtige vermuthet, wie im Texte nachgewiesen ist. Nur hat Barnabas die Tradition absichtlich entstellt.

υἱοις. Die Heranziehung des — auch an sich unpassenden — Vergleiches ist nach dem Obigen nicht mehr nöthig, ebensowenig aber braucht man den Verfasser des Barnabasbriefes von Interpolationen und apokryphischen Schriften, die wir nicht kennen, abhängig sein zu lassen. Vielmehr wird man das Richtige treffen, wenn man den Briefschreiber für einen alexandrinischen Juden erklärt und die Erfindung der unappetitlichen Priestermahlzeit und sonstiger Entstellungen auf seine eigene Rechnung setzt. Ein Heide dürfte schwerlich so vertraut mit Vorkommnissen innerhalb der jüdischen Priesterschaft gewesen sein.

Zu demselben Resultate führt auch die Betrachtung dessen, was weiter in der angeführten Stelle gesagt ist καὶ ἐμπτύσατε κ. τ. λ. Es handelt sich auch hier nicht um ein Citat[1]), wenn auch die Form desselben beibehalten ist, sondern um eine boshaft übertreibende Schilderung eines wirklichen Vorganges. Die neuesten Herausgeber (p. 28, Anm. 8) haben bereits auf die Mischna Joma 6, 4 hingewiesen, wo es heißt: הבבליים (ש)היו מחלשים בשערו ואומרים לו טול וצא טול וצא „Die Babylonier zupften den Bock an den Haaren und riefen: nimm „(unsere Sünden) und geh', nimm und geh'!" Auch zu dieser Stelle bemerkt der Talmud Joma 66 b — was den neuesten Herausgebern unbekannt geblieben ist —: לא בבליים היו אלא אלכסנדריים היו ומתוך ששונאים את הבבליים היו קורין אותן על שמן „Es waren nicht Babylonier, sondern Alexandriner, „aber weil jene verhaßt waren, schob man ihnen die Sache in „die Schuhe". Daraus geht hervor, daß selbst die Palästinenser dies Verfahren nicht billigten, wie Raschi z. St. erklärt: מחוך ששונאים בני א"י את הבבליים היו קורין כל קלי הראש ועושי רבר שלא כהוגן על שמם „Weil die Palästinenser die Babylonier

[1]) Das inquit der vet. interpr. fehlt im Texte.

haßten, nannten sie alle Leichtsinnigen und unziemlich Handelnden Babylonier". Es verhält sich demnach mit dieser Stelle wie mit der obigen. Barnabas war mit dem Verfahren seiner alexandrinischen Landsleute und ehemaligen Glaubensgenossen vertraut und hat übertreibend zu dem „Zupfen" noch das „Anspucken" hinzugefügt.

2) C. VIII, Anf.: *Τίνα δὲ δοκεῖτε τύπον εἶναι, ὅτι ἐντέταλται τῷ Ισραὴλ προσφέρειν ἁμαλιν τοὺς ἄνδρας ἐν οἷς εἰσὶν ἁμαρτίαι τέλειαι, καὶ σφάξαντας κατακαίειν, καὶ αἴρειν τότε τὴν σποδὸν παιδία καὶ βάλλειν εἰς ἄγγη, καὶ περιτιθέναι τὸ ἔριον τὸ κόκκινον ἐπὶ ξύλον . . . καὶ τὸν ὕσσωπον, καὶ οὕτως ῥαντίζειν τὰ παιδία καθ' ἕνα τὸν λαόν, ἵνα ἁγνίζωνται ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν;* („Für was für ein Vorbild aber haltet ihr es, daß Israel geboten wurde, Männer, denen völlige Sünden anhafteten, sollten eine junge Kuh darbringen, schlachten und verbrennen, darauf sollten Knaben die Asche sammeln und in Gefäße werfen, und um einen Stab scharlachrothe Wolle und Ysop legen und so sollen die Knaben einen Jeden aus dem Volke besprengen, damit sie gereinigt würden von den Sünden"). Auch hierin zeigt sich eine genauere Kenntniß des mit der rothen Kuh beobachteten Verfahrens, als jemals ein Heide besessen haben kann. Was daneben als Unkenntniß oder Irrthum erscheint, stellt sich vielmehr durch die typologische Anwendung als absichtliche Verdrehung heraus. Gebhardt hat zur Erklärung dieser Stelle nach dem Vorgange früherer Ausleger ganz richtig auf Para III, 1—11 verwiesen. Wenn er aber zu den „völligen Sünden", die den mit der rothen Kuh sich Befassenden anhaften sollten, bemerkt: „**conclusit fortasse ex illo, quod legimus Para III, 7**: Sie verunreinigten absichtlich den die Kuh verbrennenden Priester wegen der Sadducäer u. s. w.", so ist seine Bedenklichkeit ebensowenig gerechtfertigt, wie Hefeles (a. a. O. S. 74 u. 75) Verwunderung: „Der ganze Ritus

erlaubte überhaupt keine Thätigkeit eines Unreinen . . . und nach Barnabas müßte der Schlächter der Kuh" (B. sagt sogar *τοὺς ἄνδρας*!) „ex officio unrein sein! !" Ganz recht. Aber B. braucht unreine Männer, wie die nachherige Anwendung beweist, deshalb benutzt er geschickt die ihm bekannte Thatsache von der ex officio = Verunreinigung des Priesters und stellt die Sache so dar, als ob es bei der Verunreinigung sein Bewenden gehabt hätte, wie er auch die levitische Unreinigkeit in moralische (*ἁμαρτίαι*) verwandelt. Ja noch mehr! Er sagt, wie ich soeben bemerkt habe, *τοὺς ἄνδρας ἐν οἷς κ. τ. λ.* Diese Mehrzahl von Unreinen entspricht ganz der von den Midraschim [1]) vielfach ausgebeuteten Bestimmung Para 4, 4, daß nämlich alle mit der Kuh Beschäftigten unrein wurden, nur setzt B. seines Zweckes wegen die erst nach dem Akte eintretende Unreinigkeit bereits im Beginne desselben voraus.

Noch deutlicher tritt die Vertrautheit B.'s mit den einschlägigen Bestimmungen in den Worten *καὶ αἴρειν — ἄγγη* hervor. Wenn auch die Darstellung, als ob Knaben die Asche der eben verbrannten Kuh „genommen" (d. h. gesammelt) hätten, nicht richtig ist, so beweist sie doch, daß B. von der Bestimmung Para III, 3 Kenntniß hatte, daß Knaben das Wasser schöpfen, von der vorhandenen Asche nehmen, Beides vermischen und die Besprengung des die neue Kuh verbrennenden Priesters vornehmen sollten, — eine Bestimmung, nach welcher er dann seine typische Darstellung sich zurecht gemacht hat [2]). Ja,

---

[1]) Pesikt. Para, ed. Buber p. 30a, Midr. Rabb. u. Jalkut zu Num. 19.

[2]) Nach anderer Meinung sollte die Heraushebung der Asche aus dem Aschenbehälter durch eine umständliche Vorrichtung geschehen, der R. Jose den im Texte angegebenen einfachen Modus mit der Begründung entgegenstellt לרדות אל תננו מקום לצדוקים „man sollte den צדוקים nicht Gelegenheit zum Gespötte geben" (s. d. Kommentare). Da die Vorschrift über die rothe Kuh, wie B. zeigt, von den Christen typologisch ausgelegt wurde, so sind unter צדוקים hier höchst wahrscheinlich Christen verstanden.

da diese Verordnung nur für Ausnahmsfälle galt [1]), so muß nach der Kenntniß derselben zu schließen, die Vertrautheit Barnabas' mit dem jüdischen Ritual keine gewöhnliche gewesen sein. Auf der Besprengung des Priesters durch Knaben beruht denn wohl auch die Aeußerung *καὶ οὕτως ῥαντίζειν τὰ παιδία καθ' ἕνα τὸν λαόν*, obwohl auch die Besprengung des Unreinen Knaben gewissen Alters wenigstens gestattet war [2]). Genug, in der Darstellung B.'s tritt eine zu genaue Kenntniß selbst der Tradition hervor, als daß man ihn nicht für einen geborenen und unterrichteten Juden und die Irrthümer und Unrichtigkeiten für absichtliche typologische Veränderungen halten sollte. Ein Heidenchrist hätte schwerlich von allen diesen Dingen überhaupt etwas gewußt. Im Uebrigen zeigt die Fassung dieser Stelle, daß die Bibelcitate Barnabas nicht immer als solche zu betrachten sind. Denn hier sagt er *ἐντέταλται*, was sich bloß auf Num. 19, 2 ff. beziehen kann, und flicht doch die ganze rabbinische Tradition mit ein.

Fragt man nun nach dem Zweck und der Absicht, welche

Ein ähnlicher Ausspruch Joma 40b אל התנו כקום לכיונים לרדות bezieht sich ebenfalls auf die Christen (vgl. Goldfahn, Justin. Mart. u. d. Hag. Grätz, Monatsschr. 1873, S. 109).

[1]) Tosseft. Para, die Kommentare u. Maim. Hilch. Para 2, 7.

[2]) Para 12, 10. Maim das. 10, 6. *καθ' ἕνα τὸν λαόν* soll wohl heißen: jeden Einzelnen, wenn er nämlich unrein war, oder auch das ganze Volk, wenn es unrein war. Letzterer Fall erscheint Hefele a. a. O. S. 76 ganz undenkbar, dagegen dem Talmud Synhedr. 12a (s. Raschi s. v. מפני הטומאה) nicht. Wenn Barnabas plötzlich von der Zubereitung der Kuh abspringt und auf die Verwendung ihrer Asche bei Verunreinigungen übergeht, so thut er das in typologischer Absicht. Denn mit der „Hauptbesprengung" (welche der Priester bei der Zubereitung gegen das Heiligthum richtete und deren Verschweigung Hefele das. S. 75 u. Hilgenfeld Ap. V. S. 21 so auffallend finden) konnte Barnabas nichts anfangen. Deshalb geht er, jene Besprengung bei Seite lassend, sofort zur Besprengung „eines Jeden aus dem Volke" über, *ἵνα ἁγνίζωνται ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν*, die levitische Unreinigkeit wieder in moralische verwandelnd.

Barnabas zu einer so ausführlichen Dar- und Entstellung grade von Opfervorschriften bestimmt haben mögen, so kann weder in der typologischen Deutung derselben auf Jesus, noch in der daran geknüpften Verspottung des Judenthums eine genügende Antwort und Erklärung gefunden werden. Die erstere, nämlich die Vordeutung Jesus in der Schrift, konnte Barnabas (nach seiner Art der Auslegung) in würdigeren Gegenständen als in Böcken und Kühen finden und findet sie auch wirklich (z. B. in Josua c. 12.) Und auch die letztere Absicht der Verspottung mußte ihn nicht grade auf das Opfer lenken. Ueberhaupt aber ist es auffallend, daß er gleich in den ersten Sätzen seiner Theologie grade die Abschaffung und Bedeutungslosigkeit der Opfer entwickelt (c. 2.) Diese Fragen finden dagegen ihre befriedigende Lösung, wenn man das über die Opfer Gesagte in Zusammenhang bringt mit der Erörterung über den Tempel (c. 16) insbesondere mit der vielbesprochenen Stelle *ἐγνώκατε ὅτι ματαία ἡ ἐλπὶς αὐτῶν . . . νῦν καὶ αὐτοὶ καὶ* (cod. Sin.) *οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτὸν* (sc. *τὸν ναόν*) „Wisset, daß ihre (der Juden) Hoffnung vergeblich ist. . . . Jetzt wollen zwar sie selbst, wie die Diener der Feinde ihn (den Tempel) wieder aufbauen!“ (Letzteres ironisch). Wenn in diesen Worten eine Beziehung auf die von Hadrian gegebene Erlaubniß zum Wiederaufbau des Tempels liegen sollte, so würden dadurch die entstellenden Schilderungen des Opferritus eine zeitgemäße Bedeutung erhalten, d. h. z. B. würde damit die Juden und den Tempelbau gewissermaßen haben denunziren wollen. Hiermit wären die übelwollenden Schilderungen des Opferritus in unserem Briefe erst in das rechte Licht gerückt, zugleich aber die Ansetzung seiner Abfassungszeit in die Zeit Hadrians d. h. zwischen 125—130, wie Volkmar will, näher begründet.

Zwar ist alles dieses, die Beziehung der angeführten Stelle

auf die hadrianische Erlaubniß zum Tempelbau, diese selbst und die angegebene Abfassungszeit ebenso oft behauptet wie bestritten worden [1]). Indessen hat Grätz (Gesch. d. Jud. IV, S. 140 u. Note 14) anknüpfend an Volkmars Untersuchungen (a. a. O.) auf Grund altjüdischer Sagen [2]) nachgewiesen, „daß zur Zeit Hadrians oder, was dasselbe ist, zur Zeit R. Josuas (b. Chananja) der Tempel wiederhergestellt werden sollte". Grätz hat auch auf Unterredungen, welche nach dem Talmud R. Josua b. Chananja mit Hadrian gepflogen hat, hingewiesen. Unter diesen ist nun eine deshalb merkwürdig, weil sie in einem offenbaren Zusammenhange mit einer in unserem Briefe vorkommenden Aeußerung steht.

3) Wir lesen nämlich c. 5 in Ausführung des Satzes, daß „Gott im Fleische erscheinen mußte" die folgende Auseinandersetzung: *εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκί, πῶς ἂν ἐσώθησαν οἱ ἄνθρωποι βλέποντες αὐτόν, οἵ γε τὸν μέλλοντα μὴ εἶναι ἥλιον, ἔργον τῶν χειρῶν αὐτοῦ ὑπάρχοντα, βλέποντες οὐκ ἰσχύουσιν εἰς τὰς ἀκτῖνας αὐτὸν ἀντοφθαλμῆσαι; οὐκοῦν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς τοῦτο ἦλθεν ἐν σαρκὶ κ. τ. λ.* („Wenn er nämlich nicht im Fleische erschienen wäre, wie hätten dann die Menschen seinen Anblick ertragen können, die doch nicht einmal beim Anschauen der vergänglichen Sonne, die ein Werk seiner

---

[1]) Hefele a. a. O. S. 115 Anm. 8. Volkmar Theol. Jahrbücher 1856, S. 285 und Monumentum vetustatis christianae (Züricher Programm 1864) zu cap. IV, Hilgenfeld, Zeitschr. für wiss. Theol. 1858 S. 284 ff., Nov. Test. III, p. XII u. p. 75.

[2]) Weitzsäckers (zur Kritik des Barnabasbriefes, Tübing. Univers.-Programm 1863 S. 23 ff.) abfälliges Urtheil über die „altjüdischen Sagen" und die „sehr freien Vermuthungen jüdischer Geschichtschreiber" ist unbegründet. Daß „in den jüdischen Berichten viel eitle Ruhmredigkeit und jene bekannte Geheimnißwisserei, welche der Glaubwürdigkeit ein schlechtes Vorurtheil erweckt, enthalten sei" ist doch auch nur eine „sehr freie Vermuthung".

Hände ist, in die Strahlen zu blicken vermögen? Der Gottessohn kam also im Fleische und zwar dazu u. s. w.") Die Exemplifikation der Unsichtbarkeit Gottes an der Sonne kennt bereits Xenoph. Memor. IV, 3, 14: *ἐννόει δ', ὅτι καὶ ὁ πᾶσι φανερὸς δοκῶν εἶναι ἥλιος οὐκ ἐπιτρέπει τοῖς ἀνθρώποις ἑαυτὸν ἀκριβῶς ὁρᾶν κ. τ. λ.* Dasselbe Bild gebraucht die Sibylle (Theophil. Antioch. ed. Otto II, p. 164): *Τίς γὰρ σάρξ δύναται τὸν ἐπουράνιον καὶ ἀληθῆ Ὀφθαλμοῖσιν ἰδεῖν θεὸν ἄμβροτον, ὃς πόλον οἰκεῖ: Ἀλλ' οὐδ' ἀκτίνων κατεναντίον ἠελίοιο Ἄνθρωποι* (l. *ἀντωποί*) *στῆναι δυνατοί;* ferner ad Autol. I, 5, p. 16: *Εἰ γὰρ τῷ ἡλίῳ ἐλαχίστῳ ὄντι στοιχείῳ οὐ δύναται ἄνθρωπος ἀτενίσαι . . . πῶς οὐχὶ μᾶλλον τῇ τοῦ θεοῦ δόξῃ . . . οὐ δύναται ἀντωπῆσαι;* So auch Minuc. Felix ed. Halm c. 32, p. 8: Nec mireris, si Deum non vides . . . quid? ipsum solis artificem, illum luminis fontem, possis sustinere, cum te ab ejus fulgoribus avertas, a fulminibus abscondas? Wie man aus den angeführten Stellen ersieht, wollen sie alle, wie ich bereits betont habe, die Unmöglichkeit, Gott zu sehn, beweisen. Aber Barnabas braucht das Bild, was den Auslegern entgangen ist, in der ganz entgegengesetzten Absicht, die Nothwendigkeit der Erscheinung Gottes d. i. seine Fleischwerdung darzuthun. Dieser Auffassung gegenüber tritt nun die folgende talmudische Erzählung (Chull. 60a) in ein eigenthümliches Licht: א"ל קיסר לר' יהושע בן חנניה בעינא דאיחוי לאלקיכו א"ל לא מצירת חוירת ליה א"ל איברא חוינא ליה אול אוקמיה להדי יומא בתקופת תמוז א"ל איסתכל ביה א"ל לא מצינא א"ל יומא דחד משמשי דקיימא קמי דקודשא בריך הוא אמרת לא מצינא לאיסתכל ביה שבינה לא כ"ש „Der Kaiser (Hadrian) sagte zu R. Josua b. Chananja: „Ich will Eueren Gott sehn". Darauf jener: „Du kannst ihn nicht sehn". Der Kaiser: „Aber ich will!" Da stellte ihn R. Josua um die Sommersonnenwende gegen

die Sonne und sagte zu ihm: „Sieh' hinein!" Darauf der Kaiser: „Ich kann nicht". „Nun denn", sprach hierauf R. Josua, „die Sonne, die nur eine von den Dienerinnen Gottes ist, kannst Du nicht sehn, wie Du sagst, um wie viel weniger denn Gott selbst!". Man wird nicht fehl gehn, wenn man annimmt, daß es sich in diesem Gespräche um das damals zeitgemäße Thema der Fleischwerdung Gottes gehandelt habe. Die Situation wird ähnlich der eines andern Gesprächs (Chagiga 5 b) gewesen sein — dessen Echtheit Grätz a. a. O. S. 450 behauptet und das ich in der folgenden Abhandlung „R. Josua b. Chananja und das Christenthum" erklären werde —, daß nämlich ein (Juden-)Christ (מנאה) zugegen war, welcher die Menschwerdung behauptete. Denn die Aeußerung Hadrians, er wolle Gott sehn, kann nur gegenüber einer derartigen von einem Christen aufgestellten Behauptung gefallen sein, während sie einem Juden gegenüber doch das Sinnloseste von der Welt wäre [1]). Wenn Hadrian nichts vom Judenthum wußte, so mußte er doch wenigstens seine Lehre von der Unsichtbarkeit Gottes wissen. Der Jude R Josua b. Chananja tritt also hier gradeso der Behauptung eines Christen entgegen, wie in jenem andern Gespräche [2]). Es ist sogar nicht unmöglich, daß

---

[1]) Die Worte: „Ich will Euren Gott sehn" sind an den Christen gerichtet, oder haben ursprünglich anders gelautet. Ein für alle Mal bemerke ich, daß in dem babylonischen Talmud die antichristlichen Pointen in manchen Nachrichten und Erzählungen verwischt sind, wie schon die Bezeichnungen „Philosoph, Sadducäer" für „Christ" beweist. In Babylonien gab es nämlich keine Christen (s. die Stellen bei Rabbinowitz Dikduke, Sabb. zu fol. 116 b). Dadurch wird jedoch die Echtheit solcher Pointen eher bekräftigt, als erschüttert.

[2]) Wahrscheinlich hat auch die weitere (Chullin 60 a mitgetheilte (und sagenhaft ausgeführte) Erzählung, daß Hadrian gesagt habe: „Ich will Euerem Gott Brod zu essen geben" (Raschi: ein Gastmahl zurichten) eine antichristliche Pointe. Vgl. Matth. 11, 19: „Des Menschen Sohn ist gekommen, isset und trinket; so sagen sie: Siehe, wie ist der Mensch ein Fresser u. s. w." Oder sie war gegen das Abendmahl gerichtet.

dieser Christ der Verfasser unseres Briefes gewesen ist, obwohl ich darüber nichts behaupten will, aber wenigstens dürfte neben den bekannten Gründen die unleugbare Beziehung dieser Unterredung zu der Lehre von der Menschwerdung Gottes, wie sie in unserm Briefe entwickelt ist [1]), dazu bewegen, den Verfasser desselben für einen Zeitgenossen R. Josuas b. Chananja zu halten und die Abfassung des Briefes in die Zeit Hadrians zu versetzen.

II. B. kennt nicht bloß die Hagada und den Urtext, sondern er weiß mit beiden in so selbstständiger Weise umzugehn und sie für seine Zwecke auszubeuten, daß dieses Moment für seine jüdische Abstammung und Erziehung entscheidet.

4) C. IX, 34, 16 ff. heißt es: *Λέγει γὰρ· Καὶ περιέτεμεν Ἀβραὰμ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτοῦ ἄνδρας δεκαοκτὼ καὶ τριακοσίους* (Eine absichtliche Vermischung von Genes. 14, 14 und 17, 23). *τίς οὖν ἡ δοθεῖσα τούτῳ γνῶσις; μάθετε ὅτι τοὺς δεκαοκτὼ πρώτους, καὶ διάστημα ποιήσας λέγει τριακοσίους. τὸ δεκαοκτὼ ιή. ἔχεις Ἰησοῦν. ὅτι δὲ ὁ σταυρὸς ἐν τῷ τ ἤμελλεν ἔχειν τὴν χάριν, λέγει καὶ τριακοσίους. δηλοῖ οὖν τὸν μὲν Ἰησοῦν ἐν τοῖς δυσὶν γράμμασιν, καὶ ἐν τῷ ἑνὶ τὸν σταυρόν.* (Es heißt: „Und Abraham beschnitt von seinen Hausgenossen 318 Männer." Welches ist nun die ihm ertheilte Einsicht? Verstehet, daß er zuerst sagt: 18 und einen Abstand machend: 300. 18 schreibt man *ιή* (Je —), da hast du Jesus. Weil aber das Kreuz in dem *τ* (*T*, Zeichen für 300) die Gnade ausdrücken soll, sagt er auch 300. So deutet er Jesus in den zwei (ersten)

[1]) Hefele a. a. O. erblickt in der Lehre unseres Briefes, die Erscheinung Gottes im Fleische betreffend, eine Polemik gegen den Doketismus. Mag sein. Um so gewisser enthält auch die talmudische Erzählung eine, nämlich gegen die Lehre unseres Briefes.

Buchstaben, und in dem einen (späteren) das Kreuz an"). Vor Allem möchte ich zu dieser Stelle bemerken, daß Barnabas hier die Kenntniß des Urtextes aufs Deutlichste verräth. Wie man nämlich sieht, legt er Gewicht darauf, daß zuerst die Zahl 18 (die Andeutung des Namens Jesus) erwähnt ist (Hefele übersetzt falsch nach dem alten Texte: „verstehet erstlich die 18, alsdann die 300") und dann erst die Zahl 300. In der LA. des cod. S. und der vet. int. ist dies ganz deutlich ausgedrückt. Diese Reihenfolge der Zahlen aber hat nur der Text und danach hier B., die LXX hingegen hat τριακοσίους δέκα καὶ ὀκτώ. Mir scheint diese Stelle um so gewisser die Kenntniß des Urtextes zu beweisen, da B. die Deutung als τριῶν γραμμάτων δόγμαια (als den geheimen Sinn dreier Buchstaben) bezeichnet. Mit Buchstaben wird aber 318 so geschrieben: τιή, so daß er nach seinen eigenen Worten erst das τ hätte deuten müssen, während er umgekehrt verfährt. Eben deshalb muß er besonders aufmerksam machen, daß die Reihenfolge der Zahlen seiner Deutung entspreche (was sich nur auf den Urtext beziehen kann), woraus zugleich hervorgeht, daß er in der LXX unsere LA. vor sich hatte. Denn sonst hätte er die Reihenfolge der Zahlen nicht, wie er thut, auseinandersetzen und betonen müssen. Es ist mir aber unbegreiflich, wie Hilgenfeld (Ap. V. S. 47) grade unter Hinweis auf die „Ausbeutung der Zahl τιή" sagen kann, der Verfasser benutze „die LXX in einer solchen Weise, daß er sonst gar keine Rücksicht auf den Urtext verräth."

Zur Sache selbst übergehend, so haben die Ausleger zwar erkannt, daß die Deutung in der Weise rabbinischer Gematrias gehalten ist, es ist ihnen aber entgangen, daß sie gradezu eine christologische Umwandlung einer rabbinischen Hagada ist [1]). Zu

[1]) Siegfried, Philo v. Alex. S. 330 hat jedoch wenigstens auf die Aehnlichkeit beider Auslegungen aufmerksam gemacht.

Geneſis 14, 14 וירק את חניכיו ילידי ביתו שמנה עשר ושלש מאות איש „Er umgürtete ſeine Geübten, ſeine Hausgeborenen, 318 Mann" heißt es im Midraſch [1]: ריש לקיש בשם בר קפרא אליעזר לבדו מנין אליעזר הבי הוי. „Es war Elieſer allein, denn der Zahlenwerth von Elieſer beträgt 318". (Obwohl die Hagada unter dem Namen Bar Kappara's (2. saec.) angeführt wird, ſo iſt ſie doch gewiß älter). Will man nun nicht annehmen, daß der jüdiſche Hagadiſt und Barnabas unabhängig von einander darauf verfallen wären, grade die „318 Mann" aus der Umgebung Abrahams — jeder nach ſeiner Weiſe — zu deuten (was mit merkwürdigen Dingen zugegangen ſein müßte, um ſo mehr, als wohl die Beziehung auf Elieſer, aber nicht die auf Jeſus durch den Inhalt des Verſes nahegelegt iſt): ſo bleibt, um die Uebereinſtimmung zu erklären, nur die Annahme übrig, daß Barnabas die Hagada gekannt und chriſtianiſirt hat. Dieſer Sachverhalt, daß er der Hagada gleichſam ein Schnippchen geſchlagen, wird durch die ſelbſtzufriedene Bemerkung: *οὐδεὶς γνησιώτερον ἔμαθεν ἀπ' ἐμοῦ λόγον*, mehr beſtätigt als beſtritten, wie derſelbe ſeinerſeits die obige Behauptung einleuchtend macht, daß Barnabas den Bibelvers, den er anführt, ſelbſt aus Geneſ. 14, 14 und 17, 23 konſtruirt habe. Denn mit dem erſteren Vers, der bloß von Bewaffnung ſpricht, konnte Barnabas doch am Ende keine typiſche Deutung vornehmen, deshalb mußte die Zahl 318 in Beziehung zur Beſchneidung (17, 23) geſetzt werden, welche, in geiſtigem Sinne gefaßt, eine ſolche Deutung ermöglichte, wie Barnabas kurz vorher ſagt *ὅτι Ἀβραὰμ ὁ πρῶτος περιτομὴν δοὺς ἐν πνεύματι προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν περιέτεμεν.*

5) Bekanntſchaft mit der Hagada zeigt Barnabas auch c. XI Ende: *νῦν δὲ ὃ λέγει Τὰ φύλλα οὐκ ἀπορρυήσεται, τοῦτο*

[1]) Bereſch. rabb. 43, 44, Nedar. 32a u. ſonſt.

λέγει, ὅτι πᾶν ῥῆμα, ὃ ἐὰν ἐξέλθῃ ἐξ ὑμῶν διὰ τοῦ στόματος ὑμῶν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἔσται εἰς ἐπιστροφὴν καὶ ἐλπίδα πολλοῖς. („Wenn er aber sagt: „Die Blätter werden nicht abfallen," so will dies sagen, daß jedes Wort, das in Glauben und Liebe aus euerem Munde geht, Vielen zur Umkehr und Hoffnung dienen wird"). Diese Deutung von Ps. 1, 3 entspricht der talmudischen [1]: מניין שאפילו שיחת חולין של ת"ח צריכה ליימוד שנ' ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח. „Woraus geht hervor, daß sogar das gewöhnliche Gespräch der Gelehrten Aufmerksamkeit und Nachdenken verdient? Aus dem Worte der Schrift: Sein Blatt welkt nicht und Alles was er thut ist von Erfolg." Die übereinstimmende Deutung des „Blattes" auf das Gespräch (und sogar auf das gewöhnliche πᾶν ῥῆμα, = שיחת חולין vgl. Raschi zu den angef. Stellen) kann gewiß nicht zufällig sein.

6) C. XII sieht Barnabas in der Stellung Moses' im Kampfe mit Amalek (Exod. XVII, 8 ff.) und in der Aufrichtung der Schlange (Num. XXI, 6 ff.) eine Vordeutung des Kreuzes. Würde Barnabas bloß von der letzteren Stelle sprechen, so könnte man annehmen, daß er auf die symbolische Auslegung derselben von selbst verfallen wäre, oder eine gang und gäbe (vgl. Ev. Joh. 3, 15. B. d. Weish. 16, 5), wenn auch zugespitzt, wiedergegeben hätte. Die gleichzeitige Erwähnung und Auslegung aber von der Stellung Moses im Kampfe mit Amalek spricht für die Abhängigkeit Barnabas von der jüdischen Hagada, gegen welche er in diesem Falle polemisirt. Denn bereits die Mischna Rosch Hasch. 3, 8 (vgl. Mechiltha z. St.) stellt die von Barnabas angeführten Stellen zusammen und zwar in derselben Reihenfolge und deutet sie symbolisch. Die Mischna lautet in der Uebersetzung: „Es heißt: Und es war,

[1] Succa 21 b. Abod. sar. 19 b.

wenn Moses seine Hand erhob, so obsiegte Israel. Führten oder entschieden denn die Hände Moses den Krieg? Die Schrift will vielmehr sagen: solange Israel nach oben schaute und die Herzen seinem Vater im Himmel unterwarf, obsiegte es, wo nicht, unterlag es. Ebenso heißt es: Mache dir eine Schlange und setze sie auf eine Stange und es wird sein, wenn Einer, der gebissen worden, sie ansehn wird, so wird er gesund werden. Tödtete denn etwa die Schlange, oder machte sie gesund? Sondern die Schrift will sagen: Wenn Israel nach oben schaute und die Herzen seinem Vater im Himmel unterwarf, ward es gesund, wo nicht, verging es". Man sieht hieraus, daß schon die Hagada den Nachdruck auf den Glauben (bei Barnabas *καὶ ἐλπισάτω πιστεύσας*) legt. Die Hagada giebt sich harmlos und es läßt sich deshalb nicht annehmen, daß sie aus polemischer Absicht gegen christologische Auslegung hervorgegangen ist; auch zeugt der Umstand, daß die Mischna namenlos ist, für ihr hohes Alter. Demnach ist man zu dem umgekehrten Schlusse berechtigt, daß die christologische Auslegung des Barnabas aus polemischer Absicht gegen die Hagada hervorgegangen ist.

Die Art, wie Barnabas den — mit Absicht nicht wörtlich angeführten — Text für seine Auslegung benutzt, zeigt neuerdings, daß er keineswegs von Interpolationen abhängig ist, sondern daß er sogar den Urtext kennt. Seine Wendungen und Verdrehungen des Schriftwortes sind so geschickt und berechnet, daß sie ihn als den selbstständigen Erfinder dieser ganzen Darstellung dokumentiren.

Schon die Worte *λέγει εἰς τὴν καρδίαν Μωϋσέως τὸ πνεῦμα, ἵνα ποιήσῃ τύπον σταυροῦ* lassen es absichtlich zweifelhaft, ob es sich um einen ausdrücklichen Befehl Gottes handle, oder nicht, da die Bibel von einem derartigen Befehle nichts weiß, sondern Moses aus eigenem Antriebe die Hände erheben läßt.

Der Zweck der Kreuzbildung, nämlich die Andeutung, *ὅτι ἐὰν μὴ ἐλπίσωσιν ἐπ' αὐτῷ, εἰς τὸν αἰῶνα πολεμηθήσονται* („daß sie (die Israeliten) für ewig besiegt würden, wenn sie nicht auf ihn (Jesus) hofften") ist geschickt aus v. 16 geschlossen, den er so auslegt: Jetzt, wo Israel sich gläubig zeigt, wird Gott Amalek zu Falle bringen, wenn aber Israel nicht auf Jesus hofft, so wird es selbst für ewig besiegt werden. Für מדר דר, das die LXX wörtlich *ἀπὸ γενεῶν εἰς γενεάς* übersetzt, hat er das seiner Auslegung angemessenere *εἰς τὸν αἰῶνα*, woraus hervorgehen dürfte, daß er den Urtext gekannt hat. Auf den Kreuztypus überhaupt aber mag ihn das Wort נס (ד'נסי v. 15, vielleicht las er so auch statt כס in v. 16) wie bei der ehernen Schlange geführt haben.

B. stellt ferner Moses nicht auf einen „Hügel" (das wäre: abseiten des Kampfes), sondern auf einen „Schildhügel" (*ἐν ἐφ' ἓν ὅπλον*) und zwar deshalb, weil Moses als Typus des Kreuzes „in der Mitte des Kampfes" (*ἐν μέσῳ τῆς πυγμῆς* c. 5. s. d. Anm. bei Hilgenf. p. 75.) stehn muß. Ueberhaupt aber läßt er Moses „stehn" (*σταθείς*), um die Kreuzesform herauszubringen, während er nach der Schrift sitzt, läßt ihn aus demselben Grunde seine Hände „ausbreiten" (*ἐξέτεινεν*), während er sie nach der Schrift bloß erhebt (וירם LXX *ἐπῆρε*) und spricht endlich von „Händen" (*τὰς χεῖρας*), wo die Schrift ausdrücklich bloß „seine Hand" (יד v. 11) erwähnt [1]). Bei einem

---

[1]) Auch die LXX hat zwar *τὰς χεῖρας*, was ich jedoch weniger auf eine andere LA., als auf eine nachträgliche und zwar christologische Andeutung (gemäß der Auslegung unseres Briefes) zurückführen möchte. Denn daß die LA. יו alt und echt ist, bestätigt die angeführte Mischna (obwohl sie von „Händen" spricht), da nach ihrer Auffassung des Textes Moses bloß nach oben zeigt, wozu eine Hand ausreicht. Allerdings hat auch Onkelos (und ebenso die Peschittho und das samaritanische Targum — gewiß nach dem Vorgange O.'s, mit dem sie öfters übereinstimmen)

nur in allgemeinen Zügen nachschreibenden, mit dem Urtexte nicht vertrauten Schriftsteller dürften schwerlich so feine, Wort für Wort aufeinanderfolgende Pointen angetroffen werden [1]).

Als mit dem Urtexte vertraut beweist sich B. auch bei Besprechung der ehernen Schlange. Wenn er nämlich sagt: *ἐποίησεν γὰρ κύριος πάντα ὄφιν δάκνειν αὐτούς*, so will er durch *πάντα* („allerlei Schlangen") die doppelte Bezeichnung der Schrift für Schlangen: נחשים השרפים (Num. 21, 6) ausdrücken. LXX hat aber *τοὺς ὄφεις τοὺς θανατοῦντας*.

---

beide Male יהוה. Wahrscheinlich will O. auf diese Weise seine Uebersetzung von v. 12 ויהי ידיו אמונה vorbereiten, in welcher er Moses seine Hände zum „Gebet" — „ausbreiten" läßt. Ich will es dahingestellt sein lassen, ob O. diese Uebersetzung mit Bezug auf die angeführte, oder andere (s. Mechiltha z. St.) Hagadas formulirt hat, sie beweist aber, daß zu O.'s Zeit die christologische Auslegung, welche dadurch gewissermaßen unterstützt wird, unter den Juden noch nicht bekannt gewesen sein muß, da O. sonst diese verfängliche Uebersetzung gewiß vermieden hätte. Dieser Umstand bestätigt einigermaßen die angegebene Abfassungszeit unsers Briefes sowie meine Behauptung, daß B. der Erfinder der christologischen Auslegung dieser Stelle ist. — Noch ist hier zu den Worten ויהי ידיו אמונה einer Masora zu gedenken, welche Norzi anführt und bestreitet, wonach ידיו ein קרי וכתיב sein sollte. Wahrscheinlich wollte man, nachdem die christologische Auslegung der Stelle bekannt geworden war, jüdischerseits den Plural überhaupt unterdrücken. — Endlich erwähne ich, daß Onkelos und ebenso LXX, Peschittho und das samar. Targ. Gen. 46, 4 „seine Hand" in „seine Hände" verwandeln. (S. d. Masora zu Onkelos und das sog. ספר יאר z. St.). Wie man auch die übereinstimmend antimasoretischen Uebersetzungen dieser Stelle sich erklären möge, so stehen sie doch mit denen der hier besprochenen Stelle schwerlich in Zusammenhang.

[1]) Man vgl. nur die entsprechenden Stellen bei Justin Dial. c. Tr. c. 90 ed. Otto 2. Aufl. p. 314 u. c. 111 p. 372 (die bei Goldfahn, Justinus Martyr und d. Hagada, Frankel-Grätz'sche Monatschr. 1873, S. 49 ff. übergangen sind). Daß Justin B. nachschreibt, erhellt sowohl aus der ganzen Schilderung, wie insbesondere aus der typologischen Behandlung Josuas. Aber bei ihm sind durch Uebertreibungen (er läßt Moses beten und knien — wie bezeichnend ist dagegen das *σταθείς* bei B. gegenüber dem biblischen וישב!) und Weitläufigkeiten (daß nicht das Beten, sondern der Name Josuas an der Spitze der Schlacht und die Bildung des Kreuzes zum Siege verhalf) die Pointen verwischt.

7) C. XV läßt B. Moses in den *δέκα λόγοις* sagen: *καὶ ἁγιάσατε τὸ σάββατον κυρίου χερσὶν καθαραῖς καὶ καρδίᾳ καθαρᾷ*. Daß die „reinen Hände" und das „reine Herz" von B. hinzugefügt sind, ist bereits bemerkt worden, nicht aber, daß diese Hinzufügung — wenigstens der „reinen Hände", (das „reine Herz" versteht sich von selbst) — Kenntniß der hebräischen Sprache, des jüdischen Lebens und der rabbinischen Auslegung verräth. B. hat nämlich לקדשׁ (Exod. 20, 8) in dem Sinne von קדש ידים, welches „die Hände waschen" bedeutet, genommen. Sabb. 25 b wird die Reinigung des Körpers am Rüsttage des Sabbaths zur Pflicht gemacht und es heißt weiter: א״ר יהודה א״רב כך היה מנהגו של ר׳ יהודה בר אולעי ע״ש מביאים לו עריבה מלאה חמין ורוחץ פניו ידיו ורגליו ומתעטף ויושב בסדינים המצויצין ודומה למלאך ד׳ צבאות „So hielt es R. Jehuda b. Ilai am Rüsttage des Sabbaths: er ließ eine Wanne warmen Wassers bringen, wusch Gesicht, Hände und Füße, hüllte sich in befransete (ציצית) Tücher und glich dasitzend einem Engel Gottes". [1])

---

[1]) Vielleicht zeugt auch die folgende Stelle von B.'s Kenntniß jüdischer Sitte c. VI, 17: *Τί οὖν τὸ γάλα καὶ τὸ μέλι. ὅτι πρῶτον τὸ παιδίον μέλιτι εἶτα γαλάκτι ζωοποιεῖται.* Die neuesten Herausgeber bemerken dazu: „Müller bene contulit Can. Copt. B II, 46: Die Diakonen sollen bringen. . . . Milch und Honig mit einander gemischt, um zu erfüllen die Verheißungen der Patriarchen: Ich will ein Land geben, das von Milch und Honig fließt. Das ist das Fleisch Christi u. s. w. Barnabae tempore nondum consuetudo ecclesiae erat, neophytos post baptismum mellis et lactis concordiam praegustare (Tert. de corona 3. adv. Marc. I, 14); si fuisset, Barnabas certe typum non neglexisset". Das geschilderte Verfahren ist Kopie und Uebertragung eines jüdischen Gebrauchs, auf welchen auch Barnabas vielleicht anspielt. (S. Zunz, zur Gesch. u. Litter. S. 168 ff.) — Die Kenntniß des Urtextes hindert B. nicht, Deutungen auf Grund der griechischen Uebersetzung vorzunehmen; vgl. c. VI: *γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι. τί λέγει ἡ γνῶσις; μάθετε. ἐλπίσατε, φησίν, ἐπὶ τὸν ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι ὑμῖν Ἰησοῦν.* Ich glaube, daß hier unbeschadet der weiteren Auslegung ein Wortspiel zwischen *μέλι* und *μέλλοντα* beabsichtigt ist.

8) Sein willkürliches Verfahren mit der Schrift tritt besonders an einigen Stellen hervor, wo es ihm darauf ankommt, den Juden Bitterkeiten zu sagen. C. XIII. führt er aus, daß bereits im AT. nicht die Juden, sondern die Christen als Erben des göttlichen Bundes bezeichnet seien. Er beruft sich dafür zunächst auf Gen. 25, 23, indem er zu verstehn giebt, daß das dort von Esau und Jakob Gesagte eigentlich auf die Juden und Christen gehe — also eine völlige Umkehrung des Verhältnisses, das bei den Juden typisch war. Man merke dies für die Tendenz des Briefes! Dann geht er auf den Segen Jakobs über, das Verhältniß von Ephraim und Manasse ebenso auslegend und hier citirt er den v. 48, 19 in folgender Weise: *Οἶδα τέκνον οἶδα, ἀλλ' ὁ μείζων δουλεύει τῷ ἐλάσσονι κ. τ. λ.* Daß hier aus berechneter Absicht für die Worte ואחיו הקטן יגדל ממנו die aus Gen. 25, 23 ורב יעבד צעיר ein- und untergeschoben sind, ist gar nicht zu verkennen. B. behauptet nämlich, daß das von ihm in Jakob und Esau entdeckte typische Verhältniß in dem von Ephraim und Manasse noch deutlicher (*σαφερώτερον*) ausgesprochen liege. Nun aber deuten die bei dem letzteren gebrauchten Worte „sein jüngerer Bruder wird größer sein als er" keineswegs das Dienerschaftsverhältniß an, wie es die bei Jakob und Esau angewendeten „der Aeltere wird dem Jüngern dienen" thun. Deshalb schiebt er diese Worte statt der ersteren ein, um der größeren Deutlichkeit nicht etwas abzubrechen und jüdischen Lesern eine um so schärfere Bitterkeit zu sagen. — Aus gleicher Absicht geschieht es, wenn er c. V in Sach. XIII, 7 *παιάξωσιν* liest, um die Anwendung auf die Juden zu machen. (Die Folgerung Weizsäckers a. a. O. S. 36 aus dieser LA., daß B. den kanonischen Matth. 26, 31 noch nicht vor sich gehabt habe, entfällt hiernach). In ganz ähnlicher Weise schob man den Tod Jesajas, den der Talmud Manassen zur Last

legt, dem jüdischen Volke zu und eine dem so verdrehten Sachverhalte entsprechende Darstellung in die Schrift ein. Justin Dial. c. Tr. Jud. c. 120 p. 404. Vgl. Grätz in Frankels Monatschr. 1854 S. 311 ff; Goldfahn das. 1873 S. 201. Otto, Justin. a. a. O. n. 13.

III Für die jüdische Abstammung B.'s zeugt auch seine biblische und zuweilen selbst rabbinische Redeweise.

9) C. I, 7 sagt B.: *ἐγνώρισεν γὰρ ἡμῖν ὁ δεσπότης διὰ τῶν προφητῶν τὰ παρεληλυθότα καὶ τὰ ἐνεστῶτα, καὶ τῶν μελλόντων δοὺς ἀπαρχὰς ἡμῖν γεύσεως.* Aehnlich c. V, 3.: *Οὐκ οὖν ὑπερευχαριστεῖν ὀφείλομεν τῷ κυρίῳ, ὅτι καὶ τὰ παρεληλυθότα ἡμῖν ἐγνώρισεν καὶ ἐν τοῖς ἐνεστῶσιν ἡμᾶς ἐσόφισεν, καὶ εἰς τὰ μέλλοντα οὐκ ἐσμὲν ἀσύνετοι.* Daß in diesen Sätzen Jes. 42, 9 nach- und umschrieben ist, liegt wohl auf der Hand. Doch lege ich auf diese und ähnliche Stellen weniger Werth, da der biblische Styl in jenen Zeiten und Kreisen, welchen B. angehört, überhaupt Mode war. Dagegen konnte doch wohl nur ein Jude c. II, 1 schreiben: *καὶ αὐτοῦ τοῦ ἐνεργοῦντος* (Hilgenfeld: *ἀντενεργοῦντος* = vet. int: contrarius) *ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν*, denn in diesen Worten ist die rabbinische Phrase כיון שנתנה רשות למשחית Bab. Kam. 60a (vgl. אין השטן מקטרג אלא בשעת הסכנה jer. Sabb. II) wörtlich wiedergegeben. Auch ist IV, 9: *ἵνα μὴ σχῇ παρείσδοσιν ὁ μέλας* sowohl die Phrase überhaupt, wie insbesondere die Bezeichnung des Satans als des „schwarzen" rabbinisch, letztere dem talmudischen מגוול Kidd. 30a entsprechend. Im übrigen verweise ich in Betreff seines talmudisch-dialektischen Styls auf das im Eingange Gesagte.

Wenn nun die nachgewiesenen Momente für die jüdische Abstammung B.'s entscheidend, wie ich glaube, in die Wagschale fallen, so erwächst dieser Annahme aus den für das Gegentheil

angeführten Gründen kaum eine ernstliche Widerlegung. Die wichtigsten derselben, auf die man zum Beweise der heidenchristlichen Abstammung B.'s sich beruft, sind seine Bezeichnung der Juden als ἐκεῖνοι im Gegensatze zu ἡμεῖς, worunter er sich und seine Leser versteht (c. 14), sowie die Stelle (c. 16): „Denn bevor wir an Gott glaubten, war die Wohnstätte unsers Herzens vergänglich u. s. w.", endlich seine außerordentliche Judenfeindlichkeit. Aber jene Worte sollen, wie schon Hefele bemerkt hat, bedeuten: bevor wir den rechten Glauben an Gott hatten, — oder sie hängen (s. Lipsius a. a. O. S. 363) ebenso wie die angeführte Bezeichnung der Juden mit seiner Judenfeindlichkeit zusammtn. Letztere ist aber an sich so wenig ein Beweis für die heidenchristliche Abstammung B.'s, daß man sie ebenso gut und vielleicht mit größerem Rechte als einen Beweis für das Gegentheil in Anspruch nehmen darf. Denn die Judenfeindlichkeit gewesener Juden war immer maßloser als die geborener Nichtjuden, was psychologisch nicht einmal räthselhaft ist.

Ich füge dieser Untersuchung noch einige Worte über die Tendenz des Briefes bei. Es muß schon bei einer äußerlichen Betrachtung des Briefes auffallen, daß weder die Empfänger angegeben werden, noch auch darin eine bestimmte Veranlassung seiner Abfassung, wie z. B. in dem Sendschreiben des Klemens von Rom, erkennbar ist. (Die Verwarnung vor dem Rückfalle in das Judenthum fällt mit der Polemik gegen das letztere zusammen, und man kann in jener mit nicht größerem Rechte als in dieser die „Veranlassung" des Briefes erkennen.) Auch die Anonymität des Verfassers, welche die Pseudepigraphie des Barnabas ermöglichte, sowie die zweifelhafte Haltung der alten Kirche gegenüber dem Briefe — Eusebius rechnet ihn unter die Antilegomena, Hieronymus zu den Apokryphen — erscheinen im Zusammenhange mit den beiden angeführten Momenten bedenkenerregend. Vollends der Inhalt

des Briefes unterscheidet sich, wie schon im Eingange bemerkt wurde, durch die Heftigkeit seiner Polemik gegen das Judenthum, durch die weitschweifigen Entstellungen des jüdischen Opferritus und Priesterthums, durch seine Aeußerung über die Zwölfapostel u. A. von allen ähnlichen Schriften in der auffälligsten Weise. Ich glaube deshalb, daß der Brief ein anonymes gegen die Juden gerichtetes Denunziationsschreiben gewesen ist, zur Zeit Hadrians erlassen [1]), wo auf römischer Seite eine den Juden und der Wiedererbauung des Tempels günstige Stimmung sich bemerkbar machte, und auf die Absicht berechnet, diese in das Gegentheil umzuwandeln. Deshalb werden die Opfer, das Priesterthum und das Ceremonialgesetz mit einer so eingehenden, sie der Lächerlichkeit bloßstellenden Schilderung bedacht. (Vgl. die Bemerkungen zu den die Opfer betreffenden Stellen S. 115). Mit dieser Auffassung des Briefes erledigt sich auch die vielfach behandelte Frage der Addressaten. Da solche im eigentlichen Verstande des Wortes nicht vorhanden waren, so mußte die Haltung des Briefes nothwendig unsicher werden und jene Frage bestätigt, so unnütz sie an sich ist, wenigstens diese Unsicherheit. Aber Eines darf in Betreff des von B. vorgestellten Leserkreises mit Sicherheit angenommen werden: er hat darauf gerechnet, daß neben denjenigen, bei welchen er die Juden denunziren will, auch die Denunzirten selbst den Brief lesen würden. Dies ergiebt sich aus den mehrfachen nur jüdischen Lesern in ihrem ganzen Umfange verständlichen Bitterkeiten,

---

[1]) Grätz a. a. O. S. 452 bemerkt: „Heiden, Christen und Samaritaner werden es auch nicht an Ohrenbläserei (bei Hadrian) gegen den rebellischen Sinn der Juden haben fehlen lassen". Die Ohrenbläserei wird sich auch wohl auf Anderes bezogen haben. Vgl. auch die verächtliche Aeußerung eines Juden über Christen in Gegenwart Hadrians das. S. 451 u. d. folgende Abhandlung „R. Josua b. Chananja und das Christenthum".

wie z. B. aus der Uebertragung des Typus von Esau und Jakob auf Judenthum und Christenthum, aus der Anwendung von Bezeichnungen, welche sonst dem Heidenthum zugehören, auf das Judenthum (Weizsäcker a. a. O. S. 8), wie überhaupt aus der übermäßig judenfeindlichen Haltung des Briefes. Auf diese Haltung möchte ich auch die Aeußerung über die Zwölfapostel (c. 5) zurückführen. Denn ein heftigerer Schlag konnte dem Bewußtsein des jüdischen Volkes von seiner Auserwähltheit und der Bedeutung der Thora nicht versetzt werden, als durch die Aeußerung, Gott habe sich grade Männer zu Sendboten erkoren, die gegen jedes Gebot der Thora gefehlt hätten (so sind die Worte *ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους*, worin ausdrücklich auf den *νόμος* Bezug genommen wird, aufzufassen. Hebräisch würde die Phrase etwa lauten: לא הניחו ע״י שלא עברו und diesen Gedanken will B. offenbar ausdrücken). Daß im Uebrigen B. seine theologische Doktrin ausführlich darlegt, beeinträchtigt die hier entwickelte Auffassung von der denunziatorisch-polemischen Absicht und Veranlassung des Briefes um so weniger, als anzunehmen ist, daß B. sowohl für sein Glaubensbekenntniß wie für seinen Antijudaismus Propaganda zu machen beabsichtigte.

IV.

R. Josua b. Chananja und das Christenthum.

R. Josua b. Chananja und das Christenthum.

Zur Ergänzung der beiden vorhergehenden Abhandlungen sollen hier einige Aeußerungen des in der Ueberschrift genannten Tanaiten beleuchtet werden, welche Beziehungen auf das Christenthum enthalten. Die Jugendzeit R. Josuas fällt mit der des Christenthums zusammen, er hatte noch als Sänger im Tempelchore mitgewirkt [1]). Damals waren die beiden Religionen noch nicht so strenge von einander geschieden, daß nicht ein wenn auch polemischer Verkehr zwischen ihren Bekennern hätte stattfinden sollen. Von fast allen Zeitgenossen R. Josuas werden Religionsgespräche, die sie mit „Minim" d. i. Anhängern der neuen Lehre gepflogen, berichtet, am meisten aber von R. Josua selbst. Dieser hatte durch sein Ansehn als Gesetzeslehrer und Volksvertreter, das ihn sogar in Beziehungen zu Hadrian brachte, zu dergleichen Unterredungen die häufigste Gelegenheit, und besaß dafür auch in seiner sprichwörtlichen Klugheit [2]) und seinem natürlichen Mutterwitz [3]) die allermeiste Begabung. Bei seinem Tode klagten seine Genossen oder Schüler: „Was werden wir jetzt von den Ungläubigen — im Texte heißt es unrichtig: Sadducäer — auszustehn haben!" [4]). Es ist nur zu

[1]) Erach. 11 b.

[2]) Sota 49 b.

[3]) Darauf will wohl die Charakteristik אשרי יולדתו welche sein Lehrer Ab. II, 11 von ihm giebt, anspielen.

[4]) Chagiga 5 b.

bedauern, daß die historischen Beziehungen und Pointen mancher Aeußerungen R. Josuas — wie schon das Quiproquo der Sadducäer für Christen in dem eben angeführten Satze beweist — im Talmud häufig entstellt oder verwischt sind [1]), doch lassen sich beide durch Vergleichungen mit neutestamentlichen Stellen und Angaben der Kirchenväter zuweilen noch ermitteln. In Betreff eines Ausspruches R. Josuas habe ich dies bereits (S. 117) gezeigt, ein anderer hat sich (S. 89) als eine Zurückweisung des neutestamentlichen Wortes vom „Salz" (Mt. 5, 13) erwiesen. Auf diesen letzteren Ausspruch und was damit zusammenhängt, soll hier zunächst noch einmal näher eingegangen werden.

1) Bechor. 8 b wird eine Unterredung R. Josuas mit den Weisen von Athen (אתונא) berichtet. Diese ist als solche sagenhaft. Sie ist aus der Absicht hervorgegangen, die Klugheit jüdischer gegenüber der griechischer Weisen zu glorifiziren und es ist nach dem Obigen erklärlich, daß die talmudische Sage grade R. Josua zum Vertreter der jüdischen Weisheit ausersehn hat. Daß es sich mit dieser Unterredung wie angegeben verhält, ergiebt ein flüchtiger Blick auf die Parallelstelle Midr. Echa zu I, 1 רבתי בגוים. Dort wird nicht einmal der Name R. Josuas erwähnt. Es kommt aber in dem talmudischen Berichte eine Stelle vor, welche gar nicht dorthin gehört — wie sie sich denn auch im Midrosch a. a. O. nicht findet — und nur aus Unkenntniß des ursprünglichen Sachverhaltes mit jener Unterredung vermischt worden ist. Diese Stelle halte ich für echt und zwar erblicke ich darin (s. d. Bemerkung des R. Samuel Edels oben S. 90) den Rest einer jüdisch-christlichen Polemik. Sie lautet: „Sage uns (so fordern die angeblichen Weisen von Athen R. Josua auf) närrische (oder auch lügne-

[1]) Die Ursache ist in dem Umstande zu suchen, daß es in Babylonien keine Christen gab (vgl. oben S. 118 Anm. 1.)

rische, nichtige s. d. LAA. z. St.) Einfälle!" (Diese Worte hängen mit dem Vorangehenden nicht mehr zusammen, was beweist, daß sie später eingeschoben sind). Darauf sagt R. Josua: „Es war einmal eine Mauleselin[1]), die gebar ein Junges, das hatte ein Schriftstück am Halse, worin geschrieben stand, daß es beim Vater hunderttausend Gulden zu fordern hätte". Die Weisen: „Aber kann denn eine Mauleselin gebären?" R. Josua: „Nun das sind eben närrische Einfälle!" (Jetzt fragen die Weisen, obwohl dies im Texte nicht angemerkt ist): „Wenn Salz dumpf wird, womit salzt man es?" R. Josua: „Mit der Gebärmutter einer Mauleselin." Die Weisen: „Hat denn die Mauleselin eine Gebärmutter?" R. Josua: „Kann denn Salz dumpf werden?" — Ich habe bereits früher (S. 89) unter Hinweis auf den bezüglichen neutestamentlichen Ausspruch gezeigt, daß die Frage: wenn Salz dumpf wird u. s. w. nicht von „atheniſchen Weisen", sondern von Christen gestellt worden ist und daß sie eine Stichelei auf das Judenthum und das jüdische Volk enthält. Da diese Frage aber nur durch die vorangegangene Bemerkung R. Josuas herausgefordert wird und beide auch in der weiteren Ausführung eng miteinander verflochten sind, so ist man berechtigt auch jener Bemerkung eine polemische — und zwar gegen das Christenthum gerichtete — Bedeutung beizulegen. Diese zu entziffern kann nicht schwer fallen. Der ausdrücklich so bezeichnete „närrische Einfall" von der Niederkunft einer Mauleselin, die nicht empfangen kann, soll ein Spott auf die vaterlose Geburt Jesu sein. Wenn R. Josua sagt: dumpfgewor-

---

[1]) Im Texte steht die weibliche Form כודנתא Raschi פרידה. Die Ansichten der Alten über die Fortpflanzungsfähigkeit des Maulesels siehe bei Bochart, Hieroz. I, 232, u. Löwisohn, Zoologie d. Talmuds u. A.

denes Salz frischt man mit der (nicht vorhandenen) Gebärmutter einer Mauleselin auf, so erwidert er eine Stichelei mit der anderen. Man erinnere sich, daß man christlicherseits bemüht war, die vaterlose Geburt Jesu durch Berufung auf die Fortpflanzungserscheinungen bei gewissen Thieren zu beweisen (vgl. oben S. 55 ff.), danach kann es nicht auffallen, daß man jüdischerseits sowohl den Beweis wie das was dadurch bewiesen werden sollte durch ähnliche Berufungen bestritt und lächerlich machte. Die weitere Bemerkung von dem Schriftstück, welches das Junge am Halse trug u. s. w. scheint (obwohl dafür eine naheliegende Anspielung gefunden werden kann) unecht und irrthümlich von anderswoher hier eingemengt zu sein, wofür der Umstand spricht, daß die Weisen in der folgenden Frage darauf keinen Bezug nehmen.

2) Taan. 7a und Nedar. 50b wird folgende Unterredung der Tochter Hadrians mit R. Josua erzählt: „Eine preiswürdige Lehre" — sagt die Tochter Hadrians — „ist in einem häßlichen Gefäße (dies soll R. Josua sein, s. Raschi Abod. sar. 16b) enthalten!" R. Josua: „Bewahrt dein Vater den Wein in irdenen Gefäßen auf?" Sie: „Worin denn sollte er ihn aufbewahren?" Er: „Ihr, als Leute von bevorzugter Stellung, solltet den Wein in goldene und silberne Gefäße thun!" Die Tochter that also, aber der Wein ward dumpf [1]). Da sagte R. Josua b. Chananja: „So ist es auch mit der Lehre". Man vergleiche damit die folgenden Stellen Mt. 9, 16, 17: „Niemand flicket ein altes Kleid mit einem Lappen von neuem Tuch; denn der Lappen reißt doch wieder vom Kleide, und der Riß wird ärger. Man thut (*βάλλουσιν*, genau dem hebr. רמי in dem Zwiegespräch entsprechend) auch nicht jun-

[1]) סרי. So Nedar. a. a. O. Es ist dies derselbe Ausdruck, der Bechor. a. a. O. vom Salz gebraucht wird. Ich habe im Texte die vermuthlich ursprüngliche LA. aus beiden Relationen rekonstruirt.

gen Wein (Luther: Most) in alte Schläuche, anders die Schläuche zerreißen, und der Wein (Luther: Most) wird verschüttet, und die Schläuche kommen um. Sondern man thut jungen Wein (Luther: Most) in neue Schläuche, so werden sie beide mit einander behalten". Nach Vergleichung dieser Stellen mit dem angeführten Zwiegespräche wird es erlaubt sein, die Situation sowohl wie die Pointe des letzteren anders zu fassen, als sie vom Talmud berichtet werden. Nicht die Tochter Hadrians wird es gewesen sein, welche die mitgetheilte Anrede an R. Josua gerichtet hat, sondern ein Anhänger der neuen Lehre und nicht um die Persönlichkeit R. Josuas wird es sich dabei gehandelt haben, sondern um das jüdische Volk. Während das letztere wegen seiner politischen Herabgekommenheit von Anhängern der neuen Lehre mit einem alten Schlauche verglichen wurde, zeigt R. Josua, daß es vielmehr mit einem irdenen Gefäße zu vergleichen sei, in welchem allein, so häßlich es auch aussehen möge, der Wein (d. i. die Lehre) sich halte, während er in den glänzenden silbernen und goldenen Gefäßen sauer werde. Der Sinn der Polemik ist derselbe, wie in der vorerwähnten Frage und Gegenfrage vom Salz.

3) Chagiga 5b lesen wir: „Ich aber werde mein Antlitz verbergen an diesem Tage" (Deuteron. 31, 18). Dazu bemerkt Raba: Gott will sagen, daß er, wenn er sich auch am Tage verbirgt, doch im Traume sich kundgiebt. R. Joseph sagt: Seine Hand ist über uns geneigt (Raschi: uns zu schützen), denn es heißt: „Mit dem Schatten meiner Hand werde ich dich bedecken" (Jes. 51, 16). An diese dunkle Stelle — es scheint, daß, wie der erstgenannte Amora auf „Tag", so der zweite auf „Antlitz" (d. h. nicht die Hand) den Nachdruck legt — knüpft der Talmud in Veranlassung des angeführten Verses Deuteron. 31, 18 sofort folgende noch dunklere Erzählung: ר'

יהושע בן חנניה הוה קאי בי קיסר אחוי ליה ההוא צדוקי עמא דאהדרינהו מריה לאפיה מיניה אחוי ליה ידו נטויה עלינו א״ל קיסר לר׳ יהושע מאי אחוי לך עמא דאהדרינהו מריה לאפיה מיניה ואנא מחוינא ליה ידו נטויה עלינו אמרו ליה להההוא צדוקי מאי אחוית ליה עמא דאהדרינהו מריה לאפיה ומאי אחוי לך לא ידענא אמרו גברא דלא ידע מאי מחוו ליה במחוג יחוי קמי מלכא אפקוהו וקטלוהו „R. Josua b. Chananja befand sich im Pallaste des Kaisers (Hadrian). Da machte ein Christ (dieser ist unter der Bezeichnung „Sadducäer" zu verstehen) gegen R. Josua eine Pantomime die ausdrücken sollte: Volk, von dem sein Herr das Antlitz abgewandt (dies soll sich auf Deuteron. 31, 18 beziehen). R. Josua machte dagegen eine Pantomime, die ausdrückte: Seine Hand ist über uns (schützend) ausgestreckt. Da fragte der Kaiser den letzteren: „Was hat jener dir gezeigt? (R. Josua erklärt nun beide Pantomimen wie angegeben). Dann fragte man den Christen (dieser aber wußte die Pantomime R. Josuas nicht anzugeben). Da sagte man: Einer, der Pantomimen nicht versteht, darf nicht vor dem Kaiser leben, und man führte ihn hinaus und tödtete ihn". Grätz (Gesch. d. Juden IV S. 450, 2 Aufl.) glaubt diesen Vorgang für echt halten zu sollen, denn es sei „situationsgemäß, daß ein Christ vor Hadrian verächtlich von der jüdischen Nation spricht". Allein damit ist noch nicht erklärt, um was es sich eigentlich in jenem Vorfalle handelte. Ich glaube nun allerdings auch, daß der Vorfall in der Hauptsache echt ist, auch daß es sich dabei um die Anspielung auf einen Bibelvers gehandelt hat, jedoch dürfte die Unterredung mittelst Zeichensprache spätere Ausschmückung und der Bibelvers scheint der talmudischen Tradition entfallen zu sein. Der Talmud führt auch keinen ausdrücklich an, sondern läßt nur Deuteron. 31, 18 aus dem Zusammenhange, wie erwähnt, vermuthen. Doch dieser war sicherlich nicht der ursprüngliche Gegenstand der beiderseitigen Anspielungen. Denn die Pantomime des Christen

paßt zwar zu den Worten dieses Verses: ich werde mein Antlitz verbergen u. s. w., hingegen entspricht in diesem Verse dem was die Pantomime R. Josuas ausdrücken will, nichts, man müßte denn die letztere so erklären, wie ich die Worte des R. Joseph erklärt habe, daß nämlich R. Josua an den Ausdruck „Antlitz" sich haltend, sagen wollen, Gott verberge allerdings sein Antlitz, aber seine Hand sei noch (schützend) ausgestreckt. Aber erstens wäre alsdann die Antwort ziemlich matt, zweitens ist dieses spitzfindige und doch wenig witzige Unterscheiden zwischen „Antlitz" und „Hand" nicht im Geiste eines älteren Tanaiten und am wenigsten im Geiste des mit „Mutterwitz" begabten R. Josua. Endlich — und dies ist die Hauptsache — ist es bei dieser Auffassung seiner Pantomime nicht zu erklären, weshalb er sich in der Erklärung derselben grade der Worte bedient: ידו נטויה עלינו. Diese Phrase bedarf aber der Erklärung gar sehr. Denn sie ist keine rabbinische und bedeutet überdies grade das Gegentheil von dem was sie hier ausdrücken soll. Denn in der ganzen Bibel wird נטה יד mit על, wo es metaphorisch gebraucht wird, nur in schlimmem Sinne gebraucht (= seine Hand gegen Jemand ausstrecken). Deshalb sieht sich auch Raschi genöthigt, den Worten R. Josuas die Erkärung beizufügen: להגן עלינו („uns zu schützen"), ja selbst der Amora R. Joseph, der wie wir jetzt schon einsehn, nur die Worte R. Josuas (allerdings gemäß ihrer irrthümlichen Anlehnung an Deuteron. 31, 18) reproduzirt, sieht sich genöthigt, eben diesen Worten den Vers Jes. 51, 16 weniger als Bestätigung, denn als Erklärung beizufügen. Weshalb drückt nun R. Josua den Gedanken, daß Gott seine Hand schützend über Israel halte, nicht auf eine dem Mißverstande weniger ausgesetzte Weise aus? Weßhalb gebraucht er die im Talmud nicht geläufigen und im Hebräischen dem was er sagen will schnurstracks zuwiderlaufenden Worte ידו נטויה עלינו, wenn keine Nöthigung dazu vorhanden war?

Es empfiehlt sich hiernach, einen Bibelvers aufzusuchen, welcher beide Pantomimen und Aeußerungen rechtfertigt und erklärt. Als solchen bietet sich Jes. 5, 25 dar, der im Urtexte lautet: על כן חרה אף ה׳ בעמו ויט ידו עליו ויכהו וירגזו ההרים ותהי נבלתם כסוחה בקרב חוצות בכל זאת לא שב אפו ועוד ידו נטויה „Darob erglüht der Zorn des Ewigen über sein Volk und ausstreckt er seine Hand gegen dasselbe, und schlägt es, daß die Berge zittern, und ihre Leichname liegen wie Kehricht inmitten der Gassen. Bei all dem wendet sich sein Antlitz nicht, und seine Hand bleibt noch ausgestreckt". Hier hätten wir denn die Grundlagen für beide Pantomimen und Aeußerungen. Der Christ sagt: עמא דאהדרינהו מריה לאפיה מניה — diesen Worten entspricht deutlich und besser noch als Deuteron. 31, 18 der Satztheil לא שב אפו (man erkläre: sein Antlitz wendet sich nicht Israel wieder zu, d. h. es bleibt von ihm abgewandt). Darauf führt denn R. Josua sofort die unmittelbar folgenden Worte an: ידו נטויה durch Hinzufügung von עלינו, dem sich vielleicht ursprünglich noch לטובה angeschlossen hatte, den schlimmen Sinn dieser Worte in einen günstigen verkehrend. Jetzt lösen sich die gegen die Erwiderung R. Josuas erhobenen Fragen aufs Beste. Sie, die vorhin matt oder höchstens spitzfindig zu sein schien, erweist sich jetzt als schlagfertig und geistreich, die im Talmud ungewöhnliche Phrase erscheint jetzt nothwendig und selbst das sprachliche Bedenken verschwindet vor der Erwägung, daß R. Josua, wollte er schlagfertig, talmudisch gesprochen מניה וביה antworten, sich eben nicht anders hatte helfen können. Auch mag er in der That durch eine Handbewegung oder den erwähnten und nachträglich weggefallenen Beisatz seinen Worten nachgeholfen haben. Denken wir uns nun die Situation so, wie sie der Zeitgeschichte entsprechend ist (vgl. Grätz a. a. O. und oben S 117), daß nämlich ein Christ in Gegenwart R. Josuas Hadrian gegen

die Juden und zwar unter Berufung auf die h. Schrift der letzteren einzunehmen suchte, so wird die Anführung des obigen Verses und die daran geknüpfte Rede und Gegenrede sehr wohl möglich erscheinen.

Inzwischen hat Justinus Martyr dafür gesorgt, daß wir uns nicht auf die bloße Möglichkeit zu beschränken brauchen. Derselbe citirt nämlich (Dial. c. Tr. c. 133, p. 446 C, ed. Otto) den Schluß des angeführten Verses folgendermaßen: *καὶ ἐν πᾶσι τούτοις οὐκ ἀπεστράφησαν, ἀλλ' ἔτι ἡ χεὶρ αὐτῶν ὑψηλή.* Der judenfeindliche Sinn dieser Uebersetzung liegt auf der Hand und wird überdies durch die daran geknüpfte Bemerkung Justins bestätigt: *Ἔτι γὰρ ἀληθῶς ἡ χεὶρ ὑμῶν πρὸς κακοποιΐαν ὑψηλή, ὅτι καὶ τὸν Χριστὸν ἀποκτείναντες οὐδ' οὕτως μετανοεῖτε κ. τ. λ.* Credner [1]) möchte „die LA. Justins für eine vorgefundene Variante ansehn, die das Dasein älterer verfehlter Nachhilfen im Texte der LXX beurkunden sollen. Allein vom Dasein einer solchen Variante ist nirgends eine Spur anzutreffen". Nun ich glaube, daß die talmudische Erzählung und Justin sich gegenseitig beleuchten. Der Vers Jes. 5, 25 wird eben Gegenstand jüdisch-christlicher Kontroverse gewesen sein, und besonders was die Schlußworte betrifft, so werden die Christen ihnen eine den Juden ungünstige Fassung oder Auslegung gegeben haben, während die Juden eine günstige vertheidigten und behaupteten. Davon haben denn der Talmud wie Justin,

---

[1]) Beitr. z. Einleitung II, S. 194. Nach Semisch, die apostol. Denkwürdigkeiten d. Märt. Justin S. 252 soll das Citat bloß „auf Unsicherheit der Erinnerung" beruhen, wodurch „alttestamentliche Apomneumata in ihr grades Gegentheil verwandelt sind", oder „es sind dem umgestalteten Textlaut Schlüsse entlockt, die so wenig im hebr. als im gr. Schrifttext eine Begründung haben". Die talmudische Erzählung zeigt am besten, wie schief dieses Urtheil ist (vgl. Hilgenfeld, die alttestam. Citate Justins in Theol. Jahrbb. v. Bauer u. Zeller 1850 S. 385 ff.).

der nur wenig später als R. Josua lebte, vielleicht sogar sein jüngerer Zeitgenosse war, die Erinnerung, natürlich jeder in seiner Weise, aufbewahrt [1]). Uebrigens findet sich auch noch in der LXX die „Spur" eines Zeugnisses dafür, daß besonders der Schluß des Verses Gegenstand jüdisch-christlicher Kontoverse gewesen ist, denn sie giebt denselben überall (Jes. 5, 25; 9, 12, 17, 21; 10, 4) mit den Worten wieder ἀλλ' ἔτι ἡ χεὶρ ὑψηλή, so daß man nicht weiß ob αὐτοῦ oder αὐτῶν zu verstehen ist. Wahrscheinlich hatten die Juden die erstere, die Christen die letztere LA., ein Abschreiber ließ der schwankenden LA. halber hinter ἡ χεὶρ eine Lakune und ein anderer wieder füllte sie aus, so daß ἡ χεὶρ ohne jedes Fürwort stehen blieb. Doch sei dem, wie ihm wolle, schon die Angabe Justins reicht hin, wie ich glaube, die hier gegebene Auslegung der angeführten Talmudstelle wenigstens auf die Stufe der Wahrscheinlichkeit zu erheben. Ich will aber für die Beurtheilung dieser Auslegung noch auf zwei beachtenswerthe Umstände aufmerksam machen: R. Josua verstand gut Griechisch — Aquila übersetzte zum Theil nach seinen Anweisungen [2]) — und der Feststellung schwankender biblischer LAA. widmete er auch sonst seine Aufmerksamkeit (Abod. sar. 2, 5 und Toss. Para c. 9).

[1]) Nach der Uebersetzung des Verses bei Justin müßte allerdings die Controverse in der talmudischen Anekdote etwas anders lauten, denn in derselben scheint der Christ unsere LA. anzudeuten, während die Uebersetzung bei Justin den Text vermuthen läßt לא שכו ועוד. Indessen ist der judenfeindliche Sinn dort wie hier derselbe und was den Schluß des Verses betrifft, so ist es sogar möglich, daß die Erwiderung R. Josuas die LA. Justins ἡ χεὶρ αὐτῶν als eine Fälschung zurückweisen will.

[2]) Jer. Megilla 1, 9. Frankel, Darke hamischna S. 88.

Druck von B. L. Monasch & Co. in Krotoschin.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BM
534
G8

Güdemann, Moritz
Religionsgeschichtliche
Studien

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 07 10 05 006 4